P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
MAESTRO EN TEOLOGÍA
PROFESOR EN EL ANGÉLICO, ROMA
MIEMBRO DE LA ACADEMIA ROMANA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

# LA SÍNTESIS TOMISTA

TRADUCCIÓN
DE
EUGENIO S. MELO

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

*Nihil Obstat*
Pbro. Dr. Octavio N. Derisi
Censor
La Plata, 9 de diciembre de 1946

*Imprimatur*
Monseñor Dr. Luis A. Borla
*Vicario General del Arzobispado*
La Plata, 11 de diciembre de 1946



Única traducción autorizada del original francés:
"La Sythèse Thomiste"

# *PRÓLOGO*

En esta obra ha sido aprovechado el artículo "Thomisme" que hemos compuesto para el *Dictionnaire de théologie catholique*. Hemos introducido en diversas partes nuevas precisiones y hemos agregado al final unas cien páginas sobre las bases realistas de la síntesis tomista, páginas filosóficas en su mayor parte, que no habrían encontrado lugar en el Diccionario de Teología.

*La fisonomía intelectual y espiritual de Santo Tomás ha sido juzgada de modos muy diversos. En tanto que los averroístas le objetaban que era aristotélico sólo a medias, los agustinianos veían en él un innovador apegado en demasía al espíritu, a los principios y al método de Aristóteles. Este juicio ha reaparecido muy exagerado en Lutero* (1) *y, hace algunos años, en los modernistas, los cuales han sostenido que Santo Tomás era un aristotélico cristiano, más aristotélico que cristiano.*

*En otros términos, algunos han querido ver en la obra de Santo Tomás "una naturalización de la verdad revelada"* (2), *una disminución de la fe cristiana, que perdería su elevación por una especie de racionalismo, por una exageración del valor y de los derechos de la razón humana. Esta racionalización de la fe cristiana podrá hallarse en Leibniz* (3); *pero no por cierto en Santo Tomás.*

*Estos juicios manifiestamente inadmisibles pueden servir para poner mejor de manifiesto, por oposición, la verdadera fisono-*

(1) Lutero ha llegado hasta el extremo de dudar de la salvación del Doctor Angélico.

(2) "Archivio di Filosofia", julio de 1933, p. 10, artículo póstumo del P. Laberthonnière.

(3) *Cf. Dictionnaire de théologie catholique,* art. "Leibniz", conclusión.

*mía del maestro que la Iglesia, después de haberlo canonizado, ha llamado* Doctor Communis.

*Su vida entera, toda su inteligencia, todas sus fuerzas, han estado al servicio de la fe cristiana en sus luchas doctrinales así como en la serenidad de su contemplación.*

*Podemos darnos cuenta de ello por la manera con que ha concebido su misión de doctor, pues descubrimos en ella una admirable gradación ascendente.*

1. *Al paso que reconoce todo lo excelente que desde el punto de vista filosófico hay en la doctrina y en el método de Aristóteles, demuestra contra los averroístas que la razón no puede probar nada contra la fe. Así procede cuando defiende filosóficamente contra ellos la libertad del acto creador, la creación* non ab æterno, *el libre arbitrio del hombre, la inmortalidad personal del alma humana.*

2. *En oposición a los agustinianos, vueltos rutinarios y poco fieles al espíritu de su Maestro, distingue claramente la razón de la fe, pero lejos de separarlas, las une (I, q. 1 y q. 32, a. 1;* Cont. gent., *l. I, c. III).*

3. *Muestra que la filosofía merece ser estudiada por sí misma, y para establecer de un modo puramente racional los* præambula fidei, *asequibles a las fuerzas naturales de nuestra inteligencia.*

4. *Hace ver que el estudio de la doctrina sagrada no debe estar enderezado tan sólo a la piedad personal, a obras de edificación, o limitarse a los comentarios de la Escritura, a las compilaciones de los escritos de los Padres, a la explicación de las Sentencias de Pedro Lombardo, sino que también debe ser concebida de un modo muy científico con el fin de establecer un cuerpo doctrinal que tenga un valor objetivo y universal y que contribuya a la síntesis de las verdades sobrenaturales y de las verdades de orden natural. De este modo la teología es concebida como una ciencia en el sentido aristotélico de la palabra, una ciencia de las verdades de la fe* (cf. *I, q. 1).*

5. *Por consiguiente la razón debe ser puesta al servicio de la fe para el análisis conceptual y la inteligencia profundizada de las verdades reveladas, para mostrar la subordinación de muchas de ellas a las principales que son los artículos de*

*fe, y para deducir las verdades virtualmente contenidas en las que la revelación hace conocer.*

*6. El carácter esencialmente sobrenatural de la fe, lejos de mermar, aparece así mejor. Para Santo Tomás, la fe es una virtud infusa, esencialmente sobrenatural por su objeto propio y su motivo formal, una virtud que, por un acto simple e infalible, muy superior a cualquier razonamiento apologético, hace que nos adhiramos a Dios revelante y a Dios revelado (IIa-IIae, q. 2, a. 2, ad 1um). La fe infusa, por consiguiente, es no sólo muy superior a la más alta filosofía, sino también a la más sabia teología, la cual nunca será otra cosa sino su comentario explicativo y deductivo.*

*7. Por último, lejos de disminuir en lo que fuere la elevación de la fe cristiana por su concepción de la teología, Santo Tomás dice que la enseñanza de la teología debe proceder de la plenitud de la contemplación (IIa-IIae, q. 188, a. 6), es decir, de la fe infusa, no sólo vivificada por la caridad, sino también esclarecida por los dones de ciencia, de entendimiento y de sabiduría, que tornan la fe más penetrante y sabrosa. De este modo la teología debe llegar a una inteligencia muy fructuosa de los misterios revelados, por la analogía con las cosas que conocemos naturalmente y por la conexión de los misterios entre sí y con el fin último de nuestra vida, como dirá el Concilio del Vaticano.*

*Así es como Santo Tomás ha concebido su misión de doctor católico y sobre todo de teólogo.*

*Su santidad, unida al poder de su genio, le ha permitido responder plenamente a esta misión providencial.*

*En sus luchas doctrinales, enderezadas por completo a la defensa de la fe, se ha mostrado humilde, paciente, magnánimo, audaz y siempre prudente. Su confianza en Dios le llevaba a unir siempre la oración con el estudio. Su biógrafo, Guillermo de Tocco, nos dice* (op. cit., *c. XXXI*)*: "Siempre que quería estudiar, llevar a cabo una disputa solemne, enseñar, escribir o dictar, comenzaba por retirarse al lugar secreto de la oración y oraba derramando lágrimas, a fin de alcanzar la inteligencia de los divinos misterios . . . Salía de allí con la luz."*

*Hay dos ejemplos de los más conmovedores referidos por el mismo biógrafo, capítulos XXXII y XXXV. Cuando escribía su comentario sobre Isaías, llegó a un pasaje que no comprendía; ayunó y rezó durante muchos días para obtener la luz, y fué sobrenaturalmente iluminado. Reveló al Hermano Reginaldo, su compañero, de qué modo extraordinario le fué dada esta luz por los apóstoles Pedro y Pablo. Este relato fué confirmado por un testigo en el proceso de canonización.*

*Otro hecho de la misma clase es referido* (ibíd.): *en el convento de Nápoles, cuando escribía la Tercera parte de la* Suma, *que trata de la pasión y de la resurrección de Cristo, un día que rezaba en la iglesia delante de un crucifijo fué visto elevado sobre la tierra, y fué entonces cuando oyó la frase: "Tomás, has escrito bien de mí."*

*Todos los días después de haber celebrado misa, asistía a una segunda y con frecuencia él mismo la ayudaba humildemente. Para resolver una dificultad venía a orar cerca del tabernáculo. Jamás, por así decir, salía del convento, dormía poco, pasaba la mayor parte de la noche en oración. No podía contener sus lágrimas cuando escuchaba en las Completas durante la antigua cuaresma:* Media vita in morte sumus... *En la oración halló la luz y la inspiración para componer el Oficio del Santísimo Sacramento. Guillermo de Tocco también refiere que fué visto muchas veces en éxtasis, y que un día que dictaba un largo artículo sobre la Trinidad, no se dió cuenta de que la vela que tenía en la mano se había consumido y le quemaba los dedos* (ibíd., *c.* XLVIII).

*En el ocaso de su vida recibió una visión intelectual tan elevada y tan simple que no pudo proseguir el dictado de la* Suma *descendiendo a la complejidad de las cuestiones y de los artículos del tratado de la penitencia, al cual por esa época había llegado. Declaró también a su fiel compañero que moriría como simple religioso, como se lo había suplicado al Señor. Sus últimas palabras fueron para comentar el Cantar de los Cantares.*

*Estos pocos rasgos bastan para mostrar que llegó a la más alta contemplación y que realizó en su propia vida lo que había dicho en la enseñanza de la doctrina sagrada: debe proceder* ex

plenitudine contemplationis. *Esto es lo que la Iglesia ha reconocido al darle el nombre de* Doctor Communis, *al recomendar su doctrina con numerosas encíclicas, en especial con la de León XIII,* Aeterni Patris.

*El fin de esta obra es presentar una exposición de la síntesis tomista reducida a los principios comúnmente aceptados por los más grandes comentadores de Santo Tomás y formulados por él no pocas veces. No emprendemos la tarea de mostrar históricamente que todos los puntos de doctrina que trataremos se encuentran de un modo explícito en las obras mismas del Santo Doctor; pero indicaremos las principales referencias a sus obras y haremos resaltar sobre todo la certeza y la universalidad de los principios de la doctrina tomista, su estructura y su coherencia.*

*Diremos en primer lugar cuáles son las principales obras en las cuales está expuesta esta síntesis tomista, cuáles son los comentarios más fieles y más penetrantes; una introducción filosófica recordará la síntesis metafísica que supone la teología tomista. Expondremos a continuación la parte esencial y primordial de esta doctrina con relación a los tratados* De Deo uno et trino, De Verbo Incarnato, De gratia, *e indicaremos brevemente lo más saliente de las demás partes de la teología.*

Introducción: Fuentes de la síntesis tomista. I. — La síntesis metafísica. II. — La naturaleza de la teología y la estructura del *De Deo uno*. III. — La Santísima Trinidad. IV. — Los tratados de los ángeles y del hombre. V. — La encarnación redentora en la síntesis tomista. VI. — Los sacramentos de la Iglesia. VII. — Teología moral y espiritualidad. VIII. — Conclusión.

# INTRODUCCIÓN

## FUENTES DE LA SÍNTESIS TOMISTA

1º OBRAS DE SANTO TOMÁS. — La síntesis tomista se ha preparado poco a poco por los comentarios de Santo Tomás sobre la Escritura, sobre Aristóteles, sobre el Maestro de las Sentencias, por la *Suma contra los gentiles*, las *Cuestiones disputadas*, y ha alcanzado su forma definitiva en la *Suma teológica*. Hablaremos en primer término de los escritos filosóficos del Santo Doctor, y después de sus obras teológicas.

## I. ESCRITOS FILOSÓFICOS

COMPRENDEN en primer lugar los *Comentarios sobre Aristóteles: la Interpretación (peribermeneias,* sobre el juicio, los *Segundos analíticos* (donde estudia largamente el método para encontrar las definiciones y la naturaleza de la demostración, su valor), la *Física,* o filosofía natural, el *Cielo y el Mundo,* la *Generación y la corrupción,* el *Alma,* la *Metafísica,* la *Etica a Nicómaco,* la *Política* (los cuatro primeros libros).

Busca sobre todo en Aristóteles, no las últimas y más elevadas conclusiones de la filosofía sobre Dios y sobre el alma, sino los elementos de la filosofía, como se pide a Euclides los de la geometría; pero encuentra en ellos los elementos profundizados y propuestos con frecuencia del modo más exacto, por encima de las desviaciones contrarias de Parménides y de Heráclito, del idealismo pitagórico y del materialismo de los atomistas, del platonismo y de la sofística. Santo Tomás encuentra en el realismo moderado de Aristóteles lo que justamente se ha llamado "la metafísica natural de la inteligencia humana" que parte de la experiencia sensible para elevarse de un modo progresivo hasta Dios, Acto puro, Pensamiento del Pensamiento.

En sus comentarios sobre los libros del Estagirita, el Santo Doctor deja de lado las interpretaciones averroístas contrarias a los dogmas revelados de la Providencia, de la Creación libre *ex nihilo* y *non ab æterno,* a la inmortalidad personal del alma humana. En este sentido bautiza en cierto modo la doctrina de Aristóteles, al mostrar cómo sus principios pueden y deben ser entendidos para conciliarse con la Revelación. De este modo se elabora progresivamente la filosofía cristiana en lo que ésta tiene de más firme.

En estos comentarios, Santo Tomás se yergue contra ciertas tesis de los agustinianos, sus predecesores, que le parecen inconciliables con la parte de verdad que se encuentra en los principios de Aristóteles. El alma humana es concebida en ellos como la única forma substancial del cuerpo humano; la unidad natural del compuesto humano es claramente afirmada; la inteligencia humana aparece en ellos como la última de las inteligencias a la cual corresponde como objeto propio el último de los inteligibles: el ser inteligible de las cosas sensibles. En el espejo, pues, de las cosas sensibles conocerá a Dios y, por analogía con estas cosas, conocerá su propia esencia y sus facultades, para definirlas y deducir sus propiedades.

## *Cómo fueron escritos los comentarios de Santo Tomás sobre Aristóteles*
## *Breve análisis de su contenido*

En la corte de Urbano IV, Tomás frecuentó la compañía del dominico Guillermo de Moerbecke, que conocía perfectamente el griego y lo indujo a traducir directamente del griego al latín, los escritos de Aristóteles o a revisar las traducciones existentes. Este traductor, muy fiel, lo asistió en la redacción de sus comentarios, lo cual contribuye a explicar que Santo Tomás posea un conocimiento profundo de Aristóteles, muy superior al de Alberto Magno. En muchas cuestiones de exégesis, reconoce la doctrina auténtica del Estagirita.

*Cf. Comm. in Peri hermenias, in Post. anal., in Physicam, in libr. De cælo et mundo, de generatione* (ed. leonina); *in Metaphysicam.* ed. Cathala, Turín, 1915; *in De Anima, De sensu et sensato, in Ethicam,* ed. Pirotta, Turín, 1925-1934. Ver los estudios de Mons. M. Grabmann: *Les commentaires de s. Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote* ("Annales de l'Institut sup. de phil."), Lovaina, 1914, pp. 231-281.

Este trabajo ha sido refundido en *Die Aristoteles-kommentare des hl. Thomas v. Aquin,* en "Mittelalterliches Geistesleben", B. I (1926), pp. 266-313.

Cf. D. Salman, *Saint Thomas et les traductions latines des métaphysiques d'Aristote,* en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge", VII, 1932, pp. 85-120.

A. Dondaine, o. p., *Saint Thomas et les traductions latines d'Aristote,*

en "Bulletin thomiste", Notes et communications, 1933, pp. 199-213.

FR. PELSTER, S. J., *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in der Werke des hl. Thomas v. Aquin*, Gregorianum, t. XVI (1935), pp. 325-348; 531-561; XVII (1936), pp. 377-406.

DE CORTE, *Themistius et s. Thomas*, en "Arch. d'Hist. doctrinale et litt. du Moyen-Âge", VII (1933), pp. 47-84.

A. MANSION, *Pour l'histoire du commentaire de s. Thomas sur la métaphysique d'Aristote*, en "Revue néo-scolastique", t. XXVII (1925), pp. 280-295.

E. ROLFES, *In expositionem s. Thomae super Metaphys. XII*, en "Xenia thomistica", t. I (1925), pp. 389-410.

Subrayamos aquí los puntos capitales de la doctrina de Aristóteles tales cuales los ha comprendido Santo Tomás.

Se encuentran con frecuencia en su comentario los nombres de los comentaristas griegos de Aristóteles: Porfirio, Themistius, Simplicio, Alejandro de Afrodisia. Al propio tiempo se muestra muy versado en la filosofía judío-árabe y ha discernido perfectamente lo justo y lo falso de ella. Parece haber apreciado más a Avicena que a Averroes.

Como ha observado de Wulf, substituye la paráfrasis extensiva de Aristóteles, obra de vulgarización, con un procedimiento más crítico, con el comentario literal que se aferra más al texto. Lo divide y lo subdivide, para ver su estructura esencial, obtener sus principales afirmaciones y explicar las menores partes. Tiene además sobre muchos comentaristas antiguos o modernos la ventaja de no perder jamás de vista en cada tratado el conjunto de la doctrina aristotélica y sobre todo sus principios generadores. Por eso numerosos historiadores reconocen que son los comentarios más penetrantes que jamás se hayan hecho sobre el filósofo griego. Como recuerda Monseñor M. Grabmann (*S. Thomas d'Aquin*, trad. franc., 1920, p. 58), los escolásticos (Gil de Roma, Enrique de Bate) han llamado a Tomás el *Expositor*, y nada más. Ch. Jourdain, Fr. Brentano, G. v. Hertling y otros han tenido en muy alto aprecio su modo de comentar.

Las correcciones introducidas por él en la obra del Estagirita, lejos de aminorar su valor, han mostrado mejor la parte de verdad que había en esta obra y lo que contenían virtualmente sus principios. Por lo general, es bastante fácil ver si

Santo Tomás acepta o no lo que dice el texto por él explicado; por lo menos es bastante fácil discernirlo cuando uno está familiarizado con las obras personales del Santo Doctor.

Todas las partes de la obra de Aristóteles han sido objeto de sus comentarios, aunque algunos libros hayan sido omitidos y muchos de estos comentarios quedado inconclusos.

En lógica, de todo el *Organon* Santo Tomás ha explicado las partes capitales del *De la interpretación* o *Peri hermenias* (1269-1271) y los *Ultimos analíticos* (hacia 1268 o después). Se han omitido las *Categorías, los Primeros analíticos,* los *Tópicos* y las *Refutaciones.* Nos brinda así uno de los estudios más profundos, desde el punto de vista lógico, de las tres operaciones del espíritu: concepción, juicio y razonamiento. Muestra cuál es la naturaleza del concepto, cómo supera infinitamente la imagen sensible, porque contiene la *razón de ser* que hace inteligible lo que representa. Subordina los conceptos según su universalidad y hace comprender su relación con el ser, cuyas modalidades expresan. Muestra la naturaleza íntima del juicio, cuya alma es el verbo ser, que se encuentra en la raíz de todo otro verbo. Hace ver así la íntima relación de la lógica de Aristóteles con su metafísica, con su doctrina del ser, de la potencia y del acto. Nos da en el *Peri hermenias* un estudio muy penetrante de los elementos de la proposición; del substantivo, del verbo y del atributo, y hace ver que la verdad se encuentra formalmente en el juicio, cuando éste es conforme con la realidad. Vese así cada vez mejor que el objeto de la inteligencia difiere del de la sensación y de la imaginación, que es, no los fenómenos sensibles, sino el ser inteligible, que es expresado en el primero y más universal de nuestros conceptos, y que es el alma de todos nuestros juicios, en el que el verbo ser afirma la identidad real del sujeto y del predicado.

Justifica la clasificación de los juicios dada por Aristóteles desde el punto de vista de la cualidad (juicios afirmativos, negativos, privativos, verdaderos y falsos), desde el punto de vista de la cantidad o de la extensión (juicios universales, particulares, singulares), desde el punto de vista de la modalidad (es posible que..., es contingente..., es necesario...); abor-

da aquí los problemas de la necesidad, de la contingencia y de la libertad (*Peri hermenias,* I, lect. 14). Por último muestra cuán bien fundadas están las diversas especies de oposición (contradictoria, contraria, etc.), de las cuales hará un uso tan frecuente en teología, y que los lógicos no han dejado de explicar desde Aristóteles.

En su comentario de los *Ultimos analíticos,* en el libro I, expone y justifica la teoría de la demostración, que hace *saber* las propiedades necesarias de una cosa por la definición de ésta, las propiedades del círculo por la naturaleza de éste. Muestra la necesidad de los principios que fundamentan la demostración, la imposibilidad de demostrarlo todo, y las diversas especies de demostraciones así como los sofismas que se deben evitar. En el libro II de la misma obra, expone largamente las reglas que se han de seguir para establecer las definiciones, las cuales no pueden demostrarse, sino que fundamentan las demostraciones de las propiedades que se derivan de ellas. Hace ver que la búsqueda metódica de las definiciones reales debe partir de la definición nominal o vulgar, luego debe dividir y subdividir el género supremo de la cosa que se ha de definir, y comparar inductivamente ésta con las cosas semejantes y desemejantes. Santo Tomás aplica constantemente las reglas de esta búsqueda metódica de las definiciones, para justificar las definiciones aristotélicas del hombre, del alma, de la ciencia, de la virtud, de las diversas virtudes, etc. Un estudio profundo de este comentario de los *Ultimos analíticos* es indispensable para todo el que quiera conocer exactamente las bases mismas del tomismo. Los historiadores de la lógica han reconocido, casi todos, el gran valor del mismo, sin ver siempre su relación con el resto de la obra de Santo Tomás que no deja de aplicar sus principios.

El comentario sobre los ocho libros de la *Física* o de la *Filosofía de la naturaleza* de Aristóteles establece desde el primer libro, según la vía de la invención, la necesidad de distinguir *el acto* y *la potencia* para explicar el devenir o el movimiento en función no de la inmovilidad (como querrá más tarde Descartes) sino en función del *ser,* porque lo que se hace tiende a ser.

Un estudio atento del comentario de este libro I muestra que la distinción del acto y la potencia no es tan sólo una admirable y fecundísima hipótesis o un postulado libremente introducido por el espíritu del filósofo, sino que se impone necesariamente para conciliar el devenir afirmado por Heráclito con el principio de identidad o de contradicción afirmado por Parménides. El primero de estos filósofos negaba el valor real del principio de contradicción o de identidad, pues afirmaba: "Todo se hace, nada existe y es idéntico a sí mismo." Parménides por el contrario negaba todo devenir en virtud del principio de identidad. Santo Tomás nos muestra que Aristóteles ha encontrado la única solución del problema, que ha hecho inteligible el devenir en función del ser, por la distinción de la potencia y del acto: Lo que se hace no puede provenir ni de la nada, ni del ser ya en acto, ya determinado, sino del ser en potencia o indeterminado: la estatua proviene no de la estatua ya en acto, sino de la madera que puede ser esculpida; la planta y el animal provienen de un germen, la ciencia de una inteligencia que aspira a la verdad. Esta distinción de la potencia y del acto, necesaria para hacer inteligible el devenir en función del ser y del principio de identidad, es por eso para Aristóteles y Santo Tomás no sólo una admirable hipótesis o un postulado, sino que es la base de las pruebas verdaderamente demostrativas de la existencia de Dios, Acto puro.

Desde este libro I de la *Física,* Santo Tomás hace ver cómo de esta división del ser en potencia y acto, se origina la distinción de las cuatro causas, necesarias para explicar el devenir: la materia, la forma, el agente y el fin. Formula los principios correlativos de causalidad eficiente, de finalidad, de mutación, y muestra la relación mutua de la materia y de la forma, del agente y del fin. En seguida estos principios se aplicarán siempre que intervengan las cuatro causas, es decir, en la producción de todo lo que se hace en el orden corporal o espiritual. Al tratar de la finalidad, Santo Tomás define la casualidad: la causa accidental de un efecto que sucede como si hubiese sido querido; al cavar una tumba uno encuentra accidentalmente un tesoro; pero la causa accidental supone la causa no accidental que por sí misma tiende a su efecto (por ejemplo,

cavar una tumba) y esto basta para mostrar que la casualidad no puede ser la causa primera del orden del mundo, puesto que es el encuentro accidental de dos causas enderezadas cada una a su efecto.

Este estudio de las cuatro causas lleva a la definición de la naturaleza, que es en cada ser el principio de su actividad enderezada a un fin determinado, como se ve en la piedra, la planta, el animal, el hombre. Esta noción de naturaleza aplicada luego analógicamente a Dios se la volverá a hallar constantemente en teología y será aplicada a lo que constituye la esencia misma de la gracia y de las virtudes infusas. En estos diversos tratados Santo Tomás remitirá a estos capítulos del libro II de la *Física* de Aristóteles como a los elementos filosóficos semejantes a los de Euclides en geometría.

Muestra luego (l. III-VI), que la definición del movimiento se vuelve a encontrar en las diferentes especies de movimiento: local, cualitativo (intensidad creciente de una cualidad), cuantitativo (o de aumento), y como todo continuo (magnitud, movimiento y tiempo) es divisible hasta lo infinito, pero no dividido hasta lo infinito como suponía Zenón en sus argumentos aparentemente insolubles.

La *Física* concluye (l. VII y VIII) con la exposición de los dos principios que prueban la existencia de Dios, primer motor inmóvil: todo movimiento supone un motor y no se puede proceder hasta lo infinito en la serie de los motores actuales que están necesariamente subordinados. No repugnaría llegar hasta lo infinito en la serie de motores pasados accidentalmente subordinados, como la serie de las generaciones humanas o animales. Pero actualmente es preciso un centro de energía, un primer motor, sin el cual el mismo movimiento es inexplicable. Decimos también hoy: el navío es llevado por las olas, las olas por la tierra, la tierra por el sol, pero no se puede ir hasta lo infinito sino que es necesario actualmente un primer motor inmóvil, el cual no deba su actividad más que a sí mismo, que sea el mismo obrar, y Acto puro, pues el obrar supone el ser, y el modo de obrar por sí supone el Ser por sí.

Santo Tomás ha comentado los tratados *De generatione et corruptione*, los dos libros (1272-1273); *De meteoris*, los dos

primeros libros (1269-1271); *De cælo et mundo,* los tres primeros libros (1272-1273).

Al leer el *De cælo,* l. I, 8 (lect. 17 de Santo Tomás) vese que Aristóteles había ya advertido la aceleración de la caída de los cuerpos, y notado que caen tanto más ligero cuanto más se aproximan al centro de la tierra. En este lugar de su comentario Santo Tomás formula así esta ley que será precisada por Newton: *Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit,* en otros términos: la rapidez de la caída de los cuerpos pesados es tanto mayor cuanto mayor es la altura de donde caen.

Como recuerda Monseñor Grabmann *(Saint Thomas d'Aquin,* 1920, p. 36*)*, P. Duhem, el historiador del sistema copernicano, atribuye al Aquinate la gloria de haber sostenido *(De cælo et mundo,* l. II, lect. 17, I, q. 32, a. 1, ad 2$^{um}$), con relación a la astronomía tolemaica, que las *hipótesis* sobre las cuales se apoya un sistema astronómico no se transforman en verdades demostradas por el solo hecho de que sus consecuencias concuerdan con la observación *(cf.* P. Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée,* París, 1908, p. 46 ss.).

En psicología ha explicado el *De anima,* los tres libros (hacia 1266); el opúsculo *De sensu et sensato* (1266); *De memoria* (1266).

En el *De anima,* examina las opiniones de los predecesores de Aristóteles, sobre todo de Empédocles, de Demócrito, de Platón, y cómo se plantea el problema de la unidad del alma con relación a la variedad de sus funciones (l. I). Muestra luego con Aristóteles que el alma es el primer principio de la vida vegetativa, de la vida sensitiva y de la vida racional, según las diversas potencias que fluyen de ella (l. II, lect. 1-5).

Estas potencias o facultades deben definirse por el objeto al cual están esencialmente enderezadas (l. II, lect. 6). Estudia las funciones de la vida vegetativa y después la sensación. Encontramos aquí un penetrante análisis de la doctrina aristotélica sobre los sensibles propios (color, sonido, etc.), los sensibles comunes (extensión, figura, movimiento, etc.), los sensibles *por accidente* (ejemplo: la vida del hombre que vie-

ne hacia nosotros). Estos sensibles por accidente (en lenguaje moderno, las percepciones adquiridas) proporcionan la explicación de los pretendidos errores de los sentidos (l. II, lect. 13).

Santo Tomás da también (l. III, lect. 2) una explicación profunda de este texto de Aristóteles: "Como la acción del motor es recibida en el móvil, así la acción del objeto sensible, del sonido por ejemplo, es recibida en el sujeto que siente; éste es el acto común de los sentidos y del que siente". Santo Tomás lo entiende de la siguiente manera: *sonatio et auditio sunt in subjecto sentiente, sonatio ut ab agente, auditio ut in patiente.*

De lo cual deduce como Aristóteles, en pro del realismo, que la sensación tiene por su misma naturaleza una relación con lo real percibido, con el sensible propio correspondiente, y que no puede existir sin lo real percibido, en tanto que la alucinación puede existir sin él, pero supone sensaciones previas, como el eco supone un verdadero sonido. La comparación es de Aristóteles; ya se había observado que el ciego de nacimiento nunca tiene alucinaciones visuales.

El comentario (l. II, lect. 24), recalca también mucho el hecho de que "el que conoce *se hace* en cierto modo el objeto conocido, por la semejanza que de él recibe". Por la inteligencia el alma conoce los principios necesarios y universales y se hace en cierto sentido todo lo real inteligible representado en ella: *fit quodammodo omnia;* lo cual supone la inmaterialidad de la facultad intelectual (l. III, lect. 4, 5, 7).

Esto supone también la influencia del *entendimiento agente,* el cual, como una luz inmaterial, esclarece y actualiza lo inteligible contenido en potencia en las cosas sensibles (lect. 10), y lo imprime en nuestra inteligencia para que ésta lo capte por la primera aprehensión seguida del juicio y del razonamiento (lect. 11). Santo Tomás escudriña este misterio del conocimiento natural en su comentario del libro III del *De anima,* donde precisa (lect. 8) el objeto propio de la inteligencia humana: el ser inteligible de las cosas sensibles, en cuyo espejo conocemos las cosas espirituales: la propia alma y Dios.

Así como la inteligencia es esencialmente distinta de los sentidos, de la memoria sensitiva y de la imaginación, ya que alcanza lo necesario y lo universal, así también es necesario distinguir esencialmente del apetito sensitivo, concupiscible e irascible, al apetito racional o la voluntad, especificado por el bien universal y libre frente al bien particular (l. III, lect. 14). A propósito de la espiritualidad y de la inmortalidad, de la inteligencia humana y del alma, hay en el *De anima* algunos textos que parecen ponerla en duda (l. II, c. II; l. III, c. V); otros más numerosos que la afirman (l. I, c. IV; l. III, c. IV, l. III, c. V), y que son decisivos, si el entendimiento agente, como entiende Santo Tomás, es una facultad del alma, a la cual corresponde la inteligencia que conoce lo necesario y lo universal, y que por consiguiente domina el espacio y el tiempo. Estos últimos textos, por lo demás, se esclarecen con el de la *Etica a Nicómaco* (l. X, c. 7), que parece excluir toda duda. El comentario sobre la *Metafísica*, los doce primeros libros (1265), comprende tres partes principales: la "Introducción a la Metafísica" (l. I a V), la "Ontología" (l. V a XI) y la "Teología natural" (l. XI y XII).

En la introducción, la metafísica es concebida como una Sabiduría o ciencia eminente; pero la ciencia es el conocimiento de las cosas por sus causas; por consiguiente la metafísica debe ser el conocimiento de todas las cosas por sus causas supremas. Después del examen de lo que han dicho sobre este asunto los predecesores de Aristóteles, Santo Tomás muestra que el conocimiento de las cosas por sus causas supremas es posible, pues no se puede proceder hasta lo infinito en ningún género de causalidad. El objeto propio de la metafísica es el ser en cuanto ser de las cosas, y desde este punto de vista superior, considera numerosos problemas que la física ha considerado ya desde el punto de vista del devenir.

Esta introducción concluye con una defensa, contra los sofistas, del valor real de la razón y en especial del primer principio de la razón y de la realidad: el principio de contradicción (l. IV, lect. 5 a 17). Negar el valor real de este principio equivaldría a introducir un juicio que se destruiría; equivaldría a la supresión de todo lenguaje, de toda substancia,

de toda distinción entre las cosas, de toda verdad, de todo pensamiento, hasta de toda opinión, por lo tanto de todo deseo, de toda acción. Ni siquiera se podrían distinguir grados en el error; equivaldría a la destrucción misma del devenir, porque ya no habría distinción entre el punto de partida y el punto de llegada; además el devenir no tendría ninguna de las cuatro causas que lo explican; estaría sin sujeto que se hace, sin causa eficiente, sin fin y sin especificación; sería tanto atracción como repulsión, congelación como fusión. Jamás se ha escrito una defensa más profunda del valor real del primer principio de la razón y de la misma razón. Con la defensa del valor de la sensación es esto lo que puede llamarse la metafísica crítica de Aristóteles profundizada por Santo Tomás; es "crítica" no en sentido kantiano, sino en el sentido de χρίνειν que quiere decir juzgar y de χρίσις, juzgar sobre el valor del conocimiento por reflexión sobre este mismo para asegurarse del objeto al cual éste está esencialmente enderezado; está enderezado a conocer el ser inteligible, como el ojo a ver, el oído a oír, el pie a caminar, las alas a volar. No admitirlo, equivale a hacer a la inteligencia enteramente ininteligible a sí misma. Para entender bien el *De veritate* de Santo Tomás, es preciso haber meditado su comentario sobre el libro IV de la *Metafísica*.

Con el libro V comienza lo que puede llamarse la Ontología. Esta principia por el vocabulario filosófico de Aristóteles; Santo Tomás lo explica considerando a la luz del ser en cuanto ser los principales términos filosóficos, casi todos analógicos, de principio, de causa, de las cuatro causas, de naturaleza, de necesidad, de contingencia, de unidad, sea necesaria sea accidental, de substancia, de identidad, de prioridad, de potencia, de cualidad, de relación, etc. A continuación trata el ser en cuanto ser de las cosas sensibles, y considera aquí la materia y la forma, no ya con relación al devenir, sino al ser mismo de los cuerpos inanimados o animados (l. VII y VIII). Por último muestra todo el valor de la distinción entre potencia y acto desde el punto de vista del ser, afirmando que en todos los órdenes la potencia está esencialmente enderezada al acto, de donde dimana *la superioridad del acto con relación a la*

*potencia enderezada a él.* En otros términos lo imperfecto es para lo perfecto, como el germen de la planta es para ésta, y lo perfecto no puede ser producido por lo imperfecto, como por su causa enteramente suficiente; proviene sin duda de él como de la causa material, pero ésta no pasa de la potencia al acto sino bajo la influencia de un acto anterior y superior que obra por un fin superior adecuado. Y por consiguiente *únicamente lo superior explica lo inferior,* de lo contrario lo más provendría de lo menos, lo más perfecto de lo menos perfecto, en oposición a los principios de razón de ser, de causalidad eficiente y de finalidad. Es ésta la refutación del materialismo o del evolucionismo en el cual cada grado superior al precedente permanece sin explicación o sin causa (l. IX).

El libro X trata de la unidad y de la identidad, por lo mismo del principio de identidad (forma afirmativa del de contradicción): "lo que es, es". "Todo ser es uno y el mismo." Este principio muestra la contingencia de todo lo que carece de identidad perfecta, y por lo tanto la contingencia de todo compuesto así como de todo movimiento. Todo compuesto en efecto exige una causa, porque unos elementos de sí diversos no están unidos más que por una causa que los acerca; la unión tiene su causa en algo más simple: la unidad.

La tercera parte de la *Metafísica* de Aristóteles puede ser llamada teología natural. Santo Tomás sólo ha comentado dos libros (l. XI y XII) y ha dejado de lado los otros dos que tratan de las opiniones de los predecesores de Aristóteles. El libro XI es una recapitulación de lo que precede para probar la existencia de Dios. El libro XII establece la existencia de Dios, Acto puro, porque el acto es superior a la potencia, y porque todo lo que pasa de la potencia al acto supone en último análisis una causa incausada, que sea puro Acto, sin ninguna mezcla de potencialidad o de imperfección. Dios por consiguiente es el Pensamiento del Pensamiento, no sólo el mismo Ser subsistente, sino también la Intelección subsistente, *ipsum intelligere subsistens.* Puesto que el Acto puro es la plenitud del ser, es también el Bien supremo que todo lo atrae a Sí, dice Aristóteles. Santo Tomás, contrariamente a muchos historiadores, ve en esta "atracción" no sólo el influjo

de la causa final sino también el de la causa eficiente, porque todo agente obra por un fin adecuado, y únicamente el agente supremo guarda proporción con el fin supremo, por eso la subordinación de los agentes corresponde a la de los fines. Cuanto más uno se eleva, tanto más se aproximan el agente y el fin y por último se identifican. Dios todo lo atrae a Sí, como el principio y el fin de todo *(cf.* l. XII, lect. 7-12). Santo Tomás termina su comentario con las siguientes palabras: *Et hoc est quod concludit (philosophus), quod est* unus princeps totius universi, *scilicet primum movens et primum intelligibile et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.*

Pero hay algo que no se encuentra en Aristóteles y es la idea explícita de creación *ex nihilo,* ni siquiera de creación *ab æterno,* con mayor razón la de creación libre *non ab æterno.*

Entre las obras de filosofía moral y política de Aristóteles, Santo Tomás ha comentado la *Etica a Nicómaco,* los diez libros (1266) y el principio de la *Política:* l. I, II y III, c. 1-6 (1268). No ha explicado las *Grandes Morales* ni la *Moral a Eudemo.*

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, muestra aquí que la ética es la ciencia del obrar humano, o de la actividad de la persona humana que es libre, dueña de sus actos, pero que, en calidad de ser racional, debe obrar por un bien racional, honesto, superior al bien sensible, sea deleitable, sea útil. En este bien superior el hombre encontrará la felicidad, el gozo que se agrega a la actividad normal y bien enderezada como a la juventud su flor. Por consiguiente la conducta del hombre debe estar conforme con la recta razón, y buscar el bien honesto o racional, la perfección humana en la que encontraremos la felicidad, como en el fin al cual nuestra misma naturaleza está enderezada *(Etica,* l. I).

¿Cuáles son los medios para alcanzar esta perfección humana? Son las virtudes. La virtud es un buen hábito de obrar libremente de un modo conforme con la recta razón. Se adquiere por la repetición de los actos voluntarios bien enderezados; es como una segunda naturaleza que nos vuelve connaturales estos actos (l. II).

Algunas virtudes tienen como fin regular las pasiones, pero no las suprimen sino que las moderan, según un justo medio entre el exceso y el defecto; este justo medio al mismo tiempo es una cumbre. Así la fortaleza se eleva sobre la cobardía y la temeridad; la templanza sobre la intemperancia y la insensibilidad (l. III).

De un modo semejante la liberalidad ocupa el medio entre la prodigalidad y la avaricia; la magnificencia, cuando es menester hacer grandes gastos, entre la mezquindad y una alocada ostentación; la magnanimidad entre la pusilanimidad y una ambición desmedida; la dulzura rechaza las injurias sin violencia excesiva así como sin debilidad (l. IV).

Pero no basta disciplinar las propias pasiones, sino que es preciso regular las operaciones exteriores respecto a otras personas, dando a cada una lo que le es debido. Este es el objeto de la justicia. Ha de distinguirse aquí la justicia conmutativa relativa a los cambios, cuya regla es la igualdad o la equivalencia de las cosas cambiadas; sobre ésta, la justicia distributiva, que gobierna la división de los bienes, de las cargas, de los honores, no de una manera igual, sino en proporción con el mérito de cada uno. Más arriba aún está la justicia legal que hace observar las leyes establecidas para el bien común de la sociedad, y por último la equidad, que suaviza los rigores de la ley, cuando, en ciertas circunstancias, éstas serían excesivas (l. V).

Estas virtudes morales deben ser dirigidas por la sabiduría y la prudencia; la sabiduría mira al fin de toda la vida, la perfección humana que se debe operar, la prudencia mira a los medios; es ésta quien mediante la deliberación determina el justo medio que ha de observarse en las diversas virtudes (l. VI).

En determinadas circunstancias, como cuando la patria está en peligro, la virtud debe ser heroica (l. VII).

La justicia es indispensable para la vida social, pero ésta necesita de un complemento que es la amistad. Es preciso también entenderla bien, porque hay tres clases de amistad: una está fundada sobre lo agradable: la de los jóvenes que se reúnen para divertirse; la segunda está fundada sobre la utilidad: la de los comerciantes que se asocian según sus intereses;

la tercera está fundada en el bien honesto: la de los virtuosos que se unen por ejemplo, para el buen orden de la ciudad, para el bien del prójimo. Esta última amistad, que supone la virtud, no depende de los intereses y de los placeres que son transitorios, es sólida como la virtud; es peculiar de los que se ayudan a ser mejores; es una benevolencia y beneficencia siempre activa, que procura mantener la concordia a pesar de todas las causas de división (l. IX).

Mediante la práctica de estas virtudes el hombre puede llegar a una perfección superior que se encuentra en la vida contemplativa, y que brinda la verdadera felicidad. El gozo, en efecto, se añade normalmente al acto bien enderezado, y sobre todo al acto superior de la más elevada facultad, la inteligencia, respecto al más elevado objeto, es decir, a la contemplación de la verdad suprema o del supremo inteligible que es Dios (l. X).

En este libro X de la *Etica*, c. 7, sobre todo, se encuentran los textos de Aristóteles que parecen afirmar la inmortalidad personal del alma. Santo Tomás (lect. 10, 11) se complace en subrayar la importancia de los mismos. Se lee en el propio Aristóteles a propósito de la contemplación de la verdad: "Ella constituirá realmente la felicidad perfecta, con tal que sea tan extensa como la vida. Quizás una vida tan digna sea superior a la humana condición. El hombre ya no vive entonces en tanto que hombre, sino en tanto que posee cierto carácter divino. Y tanto cuanto este principio está por encima del compuesto a que él está unido, otro tanto el acto de este principio es superior a cualquier otro acto. Pero si el espíritu es algo divino con relación al hombre, de igual modo tal vida. Por tanto no hay que dar oídas a los que aconsejan al hombre que piense tan sólo en las cosas humanas, y que renuncie a las cosas inmortales so pretexto de que somos mortales. Lejos de esto, es preciso que el hombre se inmortalice tanto cuanto es posible, y que haga un esfuerzo por vivir conforme a la parte más noble de todas las que lo constituyen. Este principio es superior a todo lo demás, y es el espíritu quien constituye esencialmente al hombre."

No pocos historiadores de la filosofía han advertido aquí

como Santo Tomás que el *Noûs* es por cierto en este texto una facultad humana, una parte del alma, una semejanza participada de la inteligencia divina, pero que no por eso deja de formar parte de la naturaleza del hombre. Es por cierto al hombre a quien Aristóteles recomienda que se entregue a la contemplación y que se inmortalice tanto cuanto es posible. Hasta llega a decir que este *Noûs* es cada uno de nosotros.

Este simple resumen de la *Etica* tal cual la ha comprendido Santo Tomás muestra qué uso ha podido hacer de esta doctrina en teología, para explicar la subordinación de las virtudes adquiridas a las virtudes infusas, y para profundizar la naturaleza de la caridad, concebida como una amistad sobrenatural entre el justo y Dios y entre los hijos de Dios *(cf.* A. Mansion, *L' eudémonisme aristotélicien et la moral thomiste,* en "Xenia thomistica", t. I, pp. 429-449).

De la *Política* de Aristóteles, Santo Tomás ha comentado los dos primeros libros y los seis primeros capítulos del libro III; la continuación del comentario es propia de Pedro de Auvernia *(cf.* Mons. Grabmann, *Phil. Jahrbuch,* 1915, pp. 373-378).

Desde el comienzo de esta obra se advierte lo que distingue la política de Aristóteles de la de Platón. Este construye *a priori* su República ideal, concibe al Estado como un ser cuyos elementos son los ciudadanos, sus órganos las castas; y para suprimir el egoísmo, suprime la familia y la propiedad. Aristóteles, por el contrario, procede por la observación y la experiencia, estudia la primera comunidad humana, la familia; comprueba que para el bien de la sociedad doméstica el padre de familia debe mandar de un modo diferente a su mujer, a sus hijos, a los esclavos, poco capaces de reflexión y destinados a obedecer. Observa que no hay afecto posible sino entre individuos determinados, y que por eso no se podría suprimir la familia, que nadie cuidaría de los hijos, los cuales, siendo de todos, no serían de nadie, así como nadie tiene cuidado de las propiedades comunes: cada uno piensa que trabaja demasiado, y los demás no lo suficiente. Aristóteles no trata de demostrar el derecho de propiedad, pues la ocupación primitiva, la conquista, el trabajo de la tierra conquistada le parecen medios legítimos de adquirir. Sostiene también que el hombre por su

misma naturaleza debe vivir en sociedad, porque necesita de la ayuda de sus semejantes para defenderse, para aprovechar los bienes exteriores, para la adquisición de las ciencias más elementales, y el lenguaje muestra que está hecho para vivir en sociedad. Así, las familias se reúnen en una misma ciudad, cuyo fin es el bien común de todos, bien no sólo útil y deleitable, sino también honesto, ya que debe ser el bien de seres racionales, según la justicia y la equidad, virtudes indispensables para la vida social. Estas son las principales ideas expuestas por Aristóteles en los primeros libros de la *Política*. Santo Tomás las comenta con profundidad; en la *Suma teológica* (I-II, q. 94, a. 5 ad 3um), hace las debidas restricciones en el asunto de la esclavitud *(op. cit.*, II-II, q. 10, a. 10; q. 104, q. 5). Observa aquí que es conveniente que el hombre poco capaz de conducirse se deje dirigir por aquel que es más sabio, y que trabaje a su servicio.

En el segundo libro de la *Política*, Santo Tomás estudia siguiendo a Aristóteles las ideas de Platón sobre este tema, y diversas constituciones de Grecia. Acepta las bases inductivas del Estagirita y las aprovechará en su libro *De regimine principum* como uno se puede dar cuenta desde el capítulo I. Es ahí donde fundamenta sobre la naturaleza del hombre el origen y la necesidad de una autoridad social, representada en grados diferentes por el padre de familia, por el jefe en el municipio y el soberano en el reino.

En esta misma obra distingue con Aristóteles el buen y el mal gobierno. El buen gobierno puede ser el de uno solo (monarquía), o el de unos pocos (aristocracia), o el de muchos elegidos por la multitud (democracia en el buen sentido de la palabra); pero cada una de estas tres formas puede degenerar sea en tiranía, sea en oligarquía, sea en demagogia. Santo Tomás considera la monarquía como la mejor forma de gobierno, pero para prevenir la tiranía, recomienda una constitución mixta que reserve un lugar, junto al soberano, al elemento aristocrático y democrático en la administración de la cosa pública (I-II, q. 105, a. 1). Ello no obstante, si la monarquía degenera en tiranía, es preciso tener paciencia para evitar un mal mayor. Si la tiranía se hace insoportable, el pueblo

puede intervenir, sobre todo si se trata de una monarquía electiva, pero no es lícito matar al tirano (*De regimine principum*, I, 6); es menester conformarse con el juicio de Dios que premia o castiga según su infinita sabiduría a los que gobiernan los pueblos.

Por otra parte el Santo Doctor (I-II, q. 97, XXX, a. 2), ha advertido bien las fallas del derecho de elección cuando el pueblo es corrompido por los demagogos que compran sus sufragios, y dice entonces citando a San Agustín, que se debe hacer todo lo posible para quitarle este poder electivo, que vuelve a los mejores: *Si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium et regimen flagitiosis, scelerastisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores et ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

Santo Tomás ha comentado además el *De causis* atribuído entonces a Aristóteles y cuyo origen neoplatónico muestra (1269), y un libro de Boecio *De hebdomadibus* (hacia 1257). Su comentario sobre el *Timeo* de Platón no se ha conservado hasta nosotros.

Todos estos comentarios han preparado extensamente por su paciente análisis la síntesis personal en la cual Santo Tomás retoma todos estos materiales bajo la doble luz de la Revelación y de la razón, con un conocimiento más elevado y más universal de los principios que los rigen, con una visión más penetrante de la distinción de potencia y acto, de la superioridad del acto, y de la primacía de Dios, Acto puro.

Santo Tomás conoce a Platón por algunos de sus diálogos que ha utilizado: el *Timeo*, el *Menón*, el *Fedón*. Lo conoce también por Aristóteles y por San Agustín, el cual le trasmite lo mejor de la doctrina platónica sobre Dios y sobre el alma humana. El neoplatonismo llega hasta él por el *Libro de las Causas*, atribuído a Proclo, y por los escritos del Seudo-Dionisio, que también ha comentado.

Entre los tratados especiales de Filosofía escritos por él, es preciso citar: *De unitate intellectus* contra los averroístas, *De substantiis separatis*, *De ente et essentia*, *De regimine principum*.

## II. OBRAS TEOLÓGICAS

Las principales son los *Comentarios de la Escritura*, el *Comentario sobre las Sentencias* de Pedro Lombardo, los comentarios sobre los *Nombres divinos* de Dionisio, sobre *La Trinidad y las Semanas* de Boecio, el *Contra gentes*, las *Cuestiones disputadas*, los *Quodlibetales*, y sobre todo la *Suma teológica*.

1. Los *Comentarios de la Escritura*. La principal fuente de la doctrina teológica de Santo Tomás es evidentemente la Revelación divina, el Antiguo y el Nuevo Testamento. Sus *Comentarios sobre la Escritura santa* comprenden los comentarios sobre el libro de Job, los 51 primeros salmos, el Cantar de los Cantares, Isaías, Jeremías, las Lamentaciones. Entre los libros del Nuevo Testamento ha explicado los cuatro Evangelios, las Epístolas de San Pablo, y ha dejado una glosa ininterrumpida sobre los cuatro Evangelios compuesta con extractos de los Padres y conocida con el nombre de *Catena aurea*.

En estas diversas obras los Padres que cita con mayor frecuencia son San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Gerónimo, San Agustín, San León Magno, San Gregorio Magno, San Basilio, San Juan Damasceno, San Anselmo, San Bernardo.

2. Por el *Comentario sobre las Sentencias*, Santo Tomás se da cuenta exacta de las lagunas, de las imperfecciones del trabajo teológico anterior, y poco a poco su pensamiento personal se precisa y se afirma. Pedro Lombardo dividía las materias de las cuales trata la teología, no por relación a su objeto considerado en sí mismo, sino por relación a los dos actos de nuestra voluntad: *frui* y *uti: 1º, de his quibus fruendum est, scil. De Trinitate, de Dei scientia, potentia, voluntate; 2º, de his quibus utendum est, scil, de creaturis, de angelis, de homine, de gratia, de peccato; 3º, de his quibus simul fruen-*

*dum et utendum est, scil. de Christo, de sacramentis, de novissimis.* Santo Tomás ve la necesidad de una división más objetiva, tomada del objeto de la teología considerado en sí mismo: 1º, de Dios, de las creaturas que proceden de El; 2º, del movimiento de la creatura racional hacia Dios; 3º, del Salvador que, como hombre, es el camino para llegar hasta Dios. Cuando comenta las *Sentencias* en que las cuestiones morales sólo son tratadas accidentalmente con ocasión de algunas cuestiones dogmáticas, Santo Tomás ve la necesidad de tratar especialmente de la bienaventuranza, de los actos humanos, de las pasiones, de las virtudes en general y en particular, de los diversos estados de vida. Al propio tiempo, adquiere una conciencia cada vez mayor del valor de los principios de su síntesis sobre Dios, sobre Cristo y sobre el hombre.

3. El *Contra gentes* es como una apología de la fe cristiana, para defenderla contra los errores más difundidos en su época, sobre todo los que provenían de los árabes. En primer lugar examina en él, en los tres primeros libros, las verdades naturalmente demostrables que constituyen los preámbulos de la fe; luego, en el libro IV trata de las verdades sobrenaturales, sobre todo del misterio de la Trinidad, de la Encarnación, de los sacramentos, de la vida del cielo. En cada capítulo de esta obra, Santo Tomás propone un número bastante considerable de argumentos, vinculados simplemente por los adverbios *adhuc, amplius, item, præterea;* diríase que están sencillamente yuxtapuestos; sin embargo se puede discernir en ellos un orden, y distinguir argumentos directos; otros indirectos, por reducción *ad absurdum aut ad inconvenientia.* Estamos todavía lejos de la simplicidad de líneas de la *Suma teológica,* en la cual las más de las veces no habrá en el cuerpo del artículo más que el argumento formal *ex propria ratione,* profundizado y defendido, o, si se encuentran muchos argumentos, su orden aparecerá claramente y la razón por la cual es invocado cada uno de ellos, por ejemplo, según tal o cual de las cuatro causas.

4. En las *Cuestiones disputadas,* Santo Tomás examina los problemas más difíciles y da al comienzo de cada artículo hasta diez o doce argumentos en pro, otros tantos en contra, antes de determinar la verdad. En medio de esta complejidad de ar-

gumentos en pro y en contra, el Santo Doctor se eleva progresivamente hacia la simplicidad superior que se encontrará en la *Suma teológica,* simplicidad que está enriquecida con una multiplicidad virtual, y cuyo valor y elevación pasan inadvertidos para los que no ven en ella más que las afirmaciones principales del sentido común y del sentido cristiano, porque no han llegado hasta ella por la lectura paciente de las *Cuestiones disputadas.* La investigación que se expresa en éstas es una lenta ascensión, con frecuencia muy difícil, pero necesaria para llegar a la cumbre, desde donde se puede abarcar con una sola mirada la solución de estos problemas.

En estas *Cuestiones disputadas,* es preciso leer sobre todo *De veritate, De potentia, De malo, De spiritualibus creaturis.* Los *Quodlibetales* son investigaciones del mismo género sobre las más difíciles cuestiones debatidas en su tiempo.

5. La *Suma teológica* presenta, por último, la síntesis superior tal cual se ha formado definitivamente en el espíritu de Santo Tomás. Como dice en el prólogo, la ha compuesto para los principiantes, *ad eruditionem incipientium,* tratando de las cuestiones según el orden lógico, *secundum ordinem disciplinæ;* evitando las repeticiones, la excesiva extensión, la multiplicidad de las cuestiones inútiles y de los argumentos accesorios, accidentalmente propuestos con ocasión de una disputa.

Desde este punto de vista determina la materia o el objeto propio de la teología: Dios, revelado, inaccesible a las fuerzas naturales de la razón (I, q. 1, a. 6) y por relación a este objeto considerado en sí mismo divide toda la teología en tres partes: 1ª, de Dios *uno* y *trino,* de Dios creador; 2ª, del movimiento de la creatura racional hacia Dios; 3ª, de Cristo, que, como hombre, es el camino para llegar hasta Dios (I, q. 2, prol.).

En esta obra, Santo Tomás domina cada vez más la materia que ha estudiado en sus pormenores en las obras precedentes. Ve cada vez más las conclusiones en los principios. Como en la contemplación circular de la cual habla (II-II, q. 180, a. 6), su pensamiento vuelve siempre a la misma verdad eminente para captar mejor todas sus virtualidades y resplandor. Reduce todo a algunos principios muy poco numerosos pero muy

universales, que iluminan desde la altura un gran número de cuestiones. La perfección del conocimiento intelectual fluye precisamente de esta unidad, de esta simplicidad eminente y de esta universalidad, que la acercan al conocimiento que Dios tiene en Sí mismo de todas las cosas con una sola mirada. Hay así en la *Suma teológica* unos cincuenta artículos que esclarecen todos los demás y que dan a esta síntesis su carácter propio. Así que, creemos nosotros, el verdadero comentario de la *Suma teológica* debe evitar la excesiva extensión, y consiste sobre todo en subrayar los principios superiores que esclarecen todo lo demás. La verdadera ciencia teológica es una sabiduría; se preocupa no tanto de deducir nuevas conclusiones cuanto de vincular todas las conclusiones más o menos numerosas con los mismos principios superiores, como los diversos lados de una pirámide con el mismo vértice. Entonces el hecho de recordar sobre cualquier cosa el principio más elevado de la síntesis no es una repetición material, sino una manera superior de aproximarse al conocimiento divino, del cual la teología es una participación.

Este valor permanente de la doctrina de Santo Tomás ha encontrado su expresión más autorizada en la Encíclica *Aeterni Patris*. León XIII realza en ella los méritos de Santo Tomás afirmando que ha "realizado la síntesis de lo que habían enseñado sus predecesores y que ha acrecentado grandemente esta síntesis, remontándose en filosofía a los principios más universales fundados en la naturaleza de las cosas; distinguiendo claramente la razón y la fe para unirlas mejor; conservando los derechos y la dignidad de cada una, de tal modo que la razón, difícilmente puede elevarse más alto, y la fe apenas si puede recibir de la razón mayor ayuda". Estas son las mismas expresiones de León XIII.

La autoridad de Santo Tomás está reconocida finalmente con los siguientes términos en el Código de Derecho canónico (can. 1366, n. 2): *Philosophiæ rationalis ac theologiæ studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.*

## III. LOS COMENTARISTAS TOMISTAS

SÓLO consideramos aquí los comentaristas que pertenecen a la escuela tomista propiamente dicha; no hablamos de los eclécticos, que hacen largas citas de Santo Tomás, pero que buscan un camino intermedio entre él y Duns Escoto, los refutan a veces a uno con el otro, a riesgo de oscilar casi siempre entre ambos, sin poder adoptar una posición estable.

Pueden distinguirse en la historia de los comentaristas de Santo Tomás tres períodos. El primero es el de las *defensiones* contra los diversos adversarios de la doctrina tomista, fin de los siglos XIII, XIV y XV. Luego vienen los *Comentarios* propiamente dichos sobre la *Suma teológica* de Santo Tomás; explican su texto artículo por artículo; es el método clásico comúnmente seguido hasta el Concilio de Trento. Después de este concilio, para responder a una nueva manera de plantear numerosas cuestiones, los comentaristas por lo general no explican ya la letra de Santo Tomás, artículo por artículo, sino que establecen *disputationes* sobre los problemas debatidos de su tiempo. Estos tres métodos tienen manifiestamente su razón de ser; han permitido estudiar la síntesis tomista desde diversos puntos de vista comparándola con las demás concepciones teológicas. Un vistazo sobre cada uno de estos tres períodos permite darse cuenta de ello.

Al final del siglo XIII y al comienzo del XIV, la doctrina de Santo Tomás es defendida por los primeros tomistas contra algunos agustinianos de la antigua escuela, contra los nominalistas y escotistas. Débense citar en particular los trabajos de Hervé de Nedellec contra Enrique de Gante, de Tomás de Sutton o Tomás el Inglés contra Escoto, de Durando de Aurillac contra Durando de Saint-Pourçain y los primeros nominalistas. En seguida fueron compuestos algunos trabajos de ma-

yor envergadura. A este número pertenecen las *Defensiones* de Juan Capreolus († 1444), llamado *princeps thomistarum* (última edición, Tours, 1900-1908). Sigue el orden de las cuestiones de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y compara el comentario de Santo Tomás sobre esta obra con los textos de la *Suma teológica* y de las *Cuestiones disputadas*, defendiéndolos contra los nominalistas y los escotistas. Pedro Niger († 1481) en Hungría y Diego de Deza, el protector de Cristóbal Colón en España († 1523) escriben trabajos del mismo género.

Con la introducción en la enseñanza de la *Suma teológica* comienzan los comentarios propiamente dichos sobre esta obra: los de Tomás de Vío (Cayetano), compuestos de 1507 a 1522, considerados como la interpretación clásica de Santo Tomás; los de Conrado Köllin, sobre la Iª-IIæ (Colonia, 1512); los de Silvestre de Ferrara sobre el *Contra gentes* (Venecia, 1534); los de Francisco de Vitoria sobre la IIª-IIæ († 1546), que han permanecido manuscritos durante largo tiempo y últimamente impresos en Salamanca (1932-1935); sus *Relectiones theologicæ* (3 vols.), también han sido publicadas en Madrid (1933-1935).

En el Concilio de Trento, numerosos teólogos tomistas tomaron parte en los trabajos preparatorios, especialmente Bartolomé de Carranza, Domingo Soto, Melchor Cano, Pedro de Soto. El texto del decreto sobre el modo de la preparación para la justificación (sess. VI, c. VI), reproduce la substancia de un artículo de Santo Tomás (III, q. 85, a. 5). Asimismo, en el capítulo siguiente del mismo decreto, en el que son designadas las causas de la justificación, los Padres reproducen la doctrina de Santo Tomás en su *Suma teológica* (I-II, q. 112, a. 4; II-II, q. 24, a. 3). Cuatro años después de la finalización del Concilio, 11 de abril de 1567, Pío V proclama a Santo Tomás Doctor de la Iglesia, sosteniendo que su doctrina ha destruído las herejías sobrevenidas desde el siglo XIII, y que esto ha aparecido con mayor claridad por los sagrados decretos del Concilio de Trento: *et liquido nuper in sacris Concilii Tridentini decretis apparuit* (*Bull. ord. præd.*, t. V, p. 155).

Después del Concilio de Trento, los comentaristas de Santo Tomás escriben generalmente *Disputationes* sobre la *Suma teológica*, aunque algunos, como Domingo Báñez, la explican todavía artículo por artículo. Entre los comentarios de esta época débense citar los de Bartolomé de Medina sobre la Iª-IIæ (Salamanca, 1577), y la IIIª (Salamanca, 1578); los de Domingo Báñez sobre la Iª (Salamanca, 1584-1588, recientemente reimpresos en Valencia, 1934); la IIª-IIæ (Salamanca, 1584-1594), y la IIIª, que ha quedado manuscrita. También deben citarse las obras de Tomás de Lemos († 1629), Diego Alvarez († 1635), Juan de Santo Tomás († 1644), Pedro de Godoy († 1677), en España; de Vicente Gotti († 1742), Daniel Concina († 1756), Vicente Patuzzi († 1762), Salvatore Roselli († 1785), en Italia; de Juan Nicolaï († 1663), Vicente Contenson († 1674), Vicente Baron († 1674), Juan Batista Gonet († 1681), A. Goudin († 1695), Antonino Massoulié († 1706), Jacinto Serry († 1738), en Francia; de Carlos Renato Billuart († 1751), en Bélgica.

Entre los carmelitas, los *Complutenses, Cursus Philosophicus* (1640-1642); y los *Salmanticenses, Cursus theologicus* (1631, 1637, 1641, nueva ed., París, 1871). Conviene advertir aquí el modo y el valor de los más grandes de estos comentaristas: Capreolus en sus *Defensiones* (últ. ed., Tours, 1900-1908) esclarece constantemente el comentario de Santo Tomás sobre las *Sentencias* con los pasajes correlativos de la *Suma teológica* y de las *Cuestiones disputadas*; de esta manera muestra la continuidad del pensamiento de Santo Tomás, respondiendo a las objeciones de los nominalistas y escotistas. Silvestre de Ferrara, con su comentario sobre el *Contra gentes*, hace ver la armonía de la enseñanza contenida en esta obra con la simplicidad superior de los artículos de la *Suma teológica*. Silvestre debe ser consultado en algunas importantes cuestiones como el deseo natural de ver a Dios (l. III, c. 51); la infalibilidad de los decretos de la Providencia (l. III, c. 94); la inmutabilidad del alma en el bien o en el mal inmediatamente después de la muerte, desde el primer instante del estado de separación del cuerpo (l. IV, c. 95), donde se advierten algunas diferencias entre él y Cayetano. El comentario del *Ferrariensis*

acaba de ser reimpreso con el texto del *Contra gentes* en la edición leonina, Roma.

Cayetano comenta la *Suma teológica* artículo por artículo, muestra su trabazón, subraya el nervio de cada prueba, sobresale en la obtención del *medium demonstrativum;* luego examina detenidamente las objeciones presentadas por los adversarios, sobre todo por Durando y por Escoto. Es un virtuoso de la lógica, pero que en él está al servicio de la intuición. Tiene un gran sentido del misterio. Lo veremos después por lo que dice sobre la eminencia de la Deidad a propósito de la doctrina de la analogía. Es también el gran defensor de la distinción real de la esencia y la existencia en las creaturas. Conviene consultar su comentario sobre el *De ente et essentia*, su tratado *De analogia nominum*, sus opúsculos sobre el sacrificio de la misa. El comentario de Cayetano sobre la *Suma teológica* ha sido reimpreso hace unos años con el texto de la *Suma* en la edición leonina (1888-1906).

Domingo Báñez es un comentarista seguro, profundo, sobrio, dotado de un gran poder lógico y metafísico. Aunque hayan querido presentarlo en las cuestiones de la gracia como un jefe de escuela, su doctrina no difiere de la de Santo Tomás; tan sólo se sirve de términos más precisos para rechazar falsas interpretaciones. Sus fórmulas no exceden la doctrina de Santo Tomás, que también por lo demás ha empleado los términos "predefinición" y "predeterminación" a propósito de los decretos divinos, en su comentario *De Divinis nominibus* (c. V, lect. 3); *Quodl.* (XII, a. 3 y 4); y en su comentario del Evangelio de San Juan (II, 4; VII, 30; XIII, 1; XVII, 1). Un tomista puede preferir a la terminología de Báñez los términos más simples y más sobrios de Santo Tomás, con la condición de entenderlos bien y de excluir las interpretaciones defectuosas que Báñez ha debido rechazar *(cf. Dict. théol. cath.*, art. "Báñez").

Juan de Santo Tomás ha escrito un *Cursus philosophicus thomisticus* de valor considerable (1637-1663), que ha sido reeditado en París en 1883 y recientemente por dom B. Reiser, O. S. B., en Turín (1930-1937). Los autores de manuales de filosofía tomista que han escrito después de él se han inspirado

ampliamente en él, como E. Hugon O. P.; J. Gredt, O. S. B.; X. Maquart. J. Maritain se ha inspirado también mucho en él. En su *Cursus theologicus* (1637, 1654, 1663), reeditado en París (1883-1886), y actualmente por los benedictinos de Solesmes, instituye *Disputationes* sobre las importantes cuestiones debatidas de su tiempo y compara la doctrina de Santo Tomás sobre todo con la de Suárez, de Vásquez, de Molina. Es un intuitivo y hasta un contemplativo, más bien que un dialéctico; a riesgo de ser difuso, vuelve con frecuencia sobre la misma idea para profundizarla y mostrar todo su esplendor. Parece así repetirse, pero este recurso constante a los mismos principios, como a *leitmotivs* superiores, forma en gran manera al espíritu y hace penetrar el sentido elevado de la doctrina. Insiste constantemente sobre la analogía del ser, la distinción real de la esencia y de la existencia en las creaturas; sobre la potencia obediencial; sobre la libertad divina, la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia; sobre la especificación de las facultades, de los *hábitos* y de los actos por sus objetos formales; sobre la supernaturalidad esencial *(quoad substantiam)* de las virtudes infusas, en razón de su objeto formal; sobre los dones del Espíritu Santo y la contemplación infusa. Conviene consultarlo en el tema de la personalidad de Cristo, de la gracia de unión y de la gracia habitual en Jesús, sobre la causalidad de los sacramentos, la transubstanciación y el sacrificio de la Misa.

Los *Salmanticenses*, o carmelitas de Salamanca, proceden de igual manera en su gran *Cursus theologicus*. Dan en primer lugar un resumen de la letra de los artículos de la *Suma teológica*, luego instituyen *disputationes* y *dubia* sobre las cuestiones más discutidas, y exponen los pormenores de las opiniones opuestas entre sí. Si se los consulta superficialmente sobre algunas cuestiones secundarias, podría pensarse que muchos de estos *dubia* son inútiles. Pero cuando se lee lo que han escrito sobre las cuestiones fundamentales, se debe reconocer que son grandes teólogos, por lo general muy fieles a la doctrina de Santo Tomás. Uno puede darse cuenta de ello por lo que han escrito sobre los atributos divinos; sobre el deseo natural de ver a Dios, la potencia obediencial, la sobrenaturali-

dad absoluta de la visión beatífica, la eficacia intrínseca de los decretos divinos y de la gracia, la naturaleza de la gracia santificante, la sobrenaturalidad esencial de las virtudes infusas, sobre todo de las virtudes teologales, sobrenaturales *quoad substantiam* a causa de su objeto formal; sobre la personalidad de Cristo, su libertad, el valor intrínsecamente infinito de sus méritos y de su satisfacción; sobre la causalidad de los sacramentos, la transubstanciación y la esencia del sacrificio de la Misa.

Gonet resume con una gran claridad los mejores comentaristas que le han precedido y realiza obra personal en numerosas cuestiones. El cardenal V. Gotti procede de igual modo en su *Teología*, en la que concede la preponderancia a la teología positiva. R. Billuart ha dejado un resumen substancial de los grandes comentaristas, más breve que el de Gonet; por lo común es muy fiel a la doctrina de Santo Tomás cuyo texto reproduce íntegramente las más de las veces.

Sin hablar de los tomistas contemporáneos el Padre N. del Prado, en sus obras *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ* (Friburgo, 1911), *De gratia et libero arbitrio* (3 vols., 1907), sigue de buena gana a Báñez; el Padre A. Gardeil en *La crédibilité et l'apologétique* (1908 y 1912), *Le donné révélé et la théologie* (1910), *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (2 vols., 1927), hace obra personal, inspirándose sobre todo en Juan de Santo Tomás.

Entre los autores que más han trabajado en la renovación de los estudios tomistas antes y después de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII es preciso citar a Sanseverino, Kleutgen, S. J., Cornoldi, S. J., el cardenal Zigliara, O. P., Buonpensiere, O. P., L. Billot, S. J., J. Mattiussi, S. J., el cardenal Mercier.

Las revistas que dan a conocer el movimiento tomista contemporáneo son la "Revue thomiste", el "Bulletin thomiste", la "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", el Angelicum, el *Divus Thomas* de Piacenza, el *Divus Thomas* de Friburgo, Suiza, *Ciencia Tomista, The Thomist Washington,* los *Acta Academiæ romanæ sancti Thomæ Aquinatis.* Asimismo entre las publicaciones que brindan útiles contribuciones en el mismo sentido, es preciso contar las del "Institut de philoso-

phie" de Lovaina, así como la "Revue Néoscolastique" de Lovaina, las *Ephemerides Lovanienses*, la "Revue de philosophie" del Instituto Católico de París; la "Rivista neo-scolastica" de Milán, el *Gregorianum*, y numerosas monografías, especialmente las que aparecen en la "Bibliothèque thomiste", publicada bajo la dirección de los dominicos de la provincia de París (1).

(1) Debemos mencionar también la revista argentina de filosofía tomista "Sapientia" (N. del T.).

# PRIMERA PARTE

# SÍNTESIS METAFÍSICA DEL TOMISMO

Esta síntesis metafísica es ante todo una filosofía del ser, o una ontología, muy diferente de una filosofía del fenómeno o fenomenismo, de una filosofía del devenir o evolucionismo y de una filosofía del yo o psicologismo. Diremos en primer término lo que ella enseña respecto al ser inteligible que es, según ella, el primer objeto conocido por nuestra inteligencia, y respecto a los primeros principios. Veremos a continuación cómo ella se precisa por la doctrina del acto y de la potencia y por las principales aplicaciones de ésta.

## I. EL SER INTELIGIBLE Y LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

SANTO TOMÁS enseña, siguiendo a Aristóteles, que el primer objeto conocido por nuestra inteligencia es el ser inteligible de las cosas sensibles; éste es el objeto de la primera aprehensión intelectual, que precede al juicio *(cf.* I, q. 5, a. 2): *Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligible, sicut sonus est primum audibile.* (Ver también I, q. 85, a. 3; Iª-IIæ, q. 94, a. 2; *Cont. gent.*, l. II, c. 83; *De veritate*, q. 1, a. 1.) Ahora bien, el ser es lo que existe (ser actual) o puede existir (ser posible), *id cujus actus est esse.* Además, el ser que nuestra inteligencia aprehende en primer lugar no es el ser de Dios, ni el ser del sujeto pensante, sino el ser de las cosas sensibles: *Quod statim ad occursum rei sensatæ apprehenditur intellectu* (S. Tomás, *De anima,* l. II, c. 6, lect. 13) *(de sensibili per accidens)*. Nuestra inteligencia en efecto es la última de las inteligencias, cuyo objeto propio o adecuado es el último de los inteligibles, el ser inteligible de las cosas sensibles (I, q. 76, a. 5). Mientras que el niño conoce por los sentidos la blancura y el sabor de la leche por ejemplo, capta por la inteligencia el ser inteligible de este objeto sensible, *per intellectum apprehendit ens dulce ut ens et per gustum ut dulce.*

En el ser inteligible así conocido, nuestra inteligencia capta en primer término su oposición con el no-ser, que es expresada en el principio de contradicción, el ser no es el no-ser *(cf. Cont. gent.*, l. II, c. 83): *Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis, in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare (vel oppositio inter ens*

*et non ens) et alia hujusmodi.* Asimismo: Iª-IIæ, q. 94, a. 2. Este es el punto de partida del realismo tomista.

Así nuestra inteligencia conoce el ser inteligible y su oposición con la nada, antes de conocer explícitamente la distinción del yo y del no-yo. Luego, por reflexión sobre su acto de conocimiento, juzga de la existencia actual de éste y del sujeto pensante, después de la existencia actual de tal cosa sensible singular, percibida por los sentidos *(cf.* I, q. 86, a. 1; *De veritate,* q. 10, a. 5). La inteligencia conoce en primer término lo universal, en tanto que los sentidos captan lo sensible y lo singular.

Desde su punto de partida, el realismo tomista aparece así como un "realismo moderado", que sostiene que lo universal, sin estar formalmente como universal en las cosas singulares, tiene su fundamento en ellas. Esta doctrina se eleva así entre dos extremos, a los cuales considera como dos desviaciones: *el realismo absoluto* de Platón, el cual afirma que lo universal existe formalmente fuera del espíritu (ideas separadas), y *el nominalismo* que niega que lo universal tenga algún fundamento en las cosas singulares, y que lo reduce a una representación subjetiva acompañada de un nombre común. Mientras que el realismo platónico piensa tener una intuición intelectual confusa del ser divino o de la Idea de Bien, el nominalismo abre los caminos al empirismo y al positivismo, que reducen los primeros principios racionales a las leyes experimentales de los fenómenos sensibles, por ejemplo el principio de causalidad de este enunciado: todo fenómeno supone un fenómeno anterior. Si así fuese, los primeros principios de la razón, puesto que no son ya leyes del ser, sino tan sólo de los fenómenos, ya no permitirán elevarse hasta el conocimiento de Dios, causa primera, que sobrepuja el orden de los fenómenos.

El realismo moderado de Aristóteles y de Santo Tomás está de acuerdo con la inteligencia natural espontánea, que se llama el sentido común. Esto se ve sobre todo por lo que enseña sobre el valor real y el alcance de los primeros principios racionales. Sostiene que la inteligencia natural capta los primeros principios en el ser inteligible, objeto de la primera aprehensión intelectual. Desde este momento esos principios apa-

recen ante su consideración no sólo como leyes del espíritu o de la lógica, no sólo como leyes experimentales de los fenómenos, sino también como leyes necesarias y universales del ser inteligible, o de la realidad, de lo que es o puede ser. Estos principios están subordinados, en cuanto que dependen de un primero que afirma lo que conviene primeramente al ser.

El primer principio de todos enuncia la oposición del ser y de la nada; su fórmula negativa es el *principio de contradicción:* "el ser no es el no-ser" o "una misma cosa no puede ser y no-ser bajo el mismo aspecto y al mismo tiempo". Su fórmula positiva es el *principio de identidad:* "lo que es, es; lo que no es, no es", lo que equivale a decir: el ser no es el no-ser; como se dice: el bien es el bien, el mal es el mal, para decir que una cosa no es la otra. Sobre el valor real y la universalidad del principio de contradicción (*cf.* S. Tomás, *in Metaph.*, l. IV, lect. 5-15). Según este principio, lo que es absurdo, como un círculo-cuadrado, es no sólo *inimaginable,* no sólo *inconcebible,* sino absolutamente *irrealizable.* Entre la lógica pura de lo concebible y el concreto material, están las leyes universales de lo *real.* Aquí es afirmado ya el valor de nuestra inteligencia para conocer las leyes del ser extramental (1).

Está subordinado al principio de contradicción o de identidad el *principio de razón de ser* tomado en toda su generalidad: "todo lo que es tiene su razón de ser, en sí mismo, si existe por sí mismo; en otro, si no existe por sí mismo". Pero esta razón de ser debe entenderse analógicamente en diversos sentidos: 1º Las propiedades de una cosa tienen su razón de ser en la esencia o la naturaleza de esta cosa, por ejemplo, las propiedades del círculo en la naturaleza de éste. 2º La existencia de un efecto tiene su razón de ser en la causa eficiente que lo produce y lo conserva, es decir, en la causa que da razón no sólo del devenir sino también del ser del efecto; así el ser por participación tiene su razón de existir en el ser por esencia. 3º Los medios tienen su razón de ser en el final al cual están enderezados. 4º La materia es también la razón de ser

(1) Vese también desde ahora la distancia que existe entre la imagen y la idea: un polígono de diez mil lados es difícilmente imaginable, muy fácilmente concebible, y realizable también.

de la corruptibilidad de los cuerpos. Por eso el principio de razón de ser, debe entenderse analógicamente, sea de la razón de ser intrínseca (así la naturaleza del círculo tiene en sí misma su razón, y la de sus propiedades), sea de la razón de ser extrínseca (eficiente o final) *(cf.* S. Tomás, *in Physicam,* l. II, lect. 10): *Hoc quod dico* PROPTER QUID, *quærit de causa; sed ad propter quid non respondetur nisi aliqua dictarum (quatuor) causarum.* ¿Por qué el círculo tiene estas propiedades? En razón de su misma naturaleza, de su definición. ¿Por qué este hierro se dilata? Porque ha sido calentado. ¿Por qué viene usted aquí? Para tal fin. ¿Por qué el hombre es mortal? Porque es un compuesto material y corruptible. La razón de ser, que responde a la pregunta *propter quid,* es así múltiple; se toma en diferentes sentidos, pero proporcionalmente semejantes, o analógicos. Esto es capital; por este motivo la noción de causa eficiente supone la noción universalísima de causa que se aplica también al fin, al agente, y a la causa formal *(cf. etiam Metaph.,* l. V, c. 2, lect. 2). Desde este punto de vista el principio de razón de ser había sido formulado mucho antes de Leibniz.

*El principio de substancia* se formula: "todo lo que existe como sujeto de la existencia *(id quod est)* es substancia, y se distingue de sus accidentes o de sus modos *(id quo aliquid est, v. g. album, calidum)".* Se dice también comúnmente que el oro y la plata son substancias. Este principio es una derivación del principio de identidad, porque todo lo que existe como sujeto de la existencia es *uno y el mismo* bajo sus múltiples fenómenos, sean permanentes, sean sucesivos. La noción de substancia aparece así como una simple determinación de la primera noción de ser (el ser es ahora concebido explícitamente como substancial), y el principio de substancia es una simple determinación del principio de identidad. Desde entonces los accidentes tienen su razón de ser en la substancia *(cf.* S. Tomás, *in Metaph.,* l. V, lect. 10 y 11).

*El principio de causalidad eficiente* se formula también en función del ser, no "todo fenómeno supone un fenómeno anterior", sino "todo lo que llega a la existencia tiene una causa eficiente" o también "todo ser contingente, aun cuando exis-

tiese *ab æterno*, tiene necesidad de una causa eficiente, y en último análisis de una causa incausada". En una palabra, el ser por participación (en el cual se distinguen el sujeto participante y la existencia participada) depende del Ser por esencia (*cf.* S. Tomás, I, q. 2, a. 2).

*El principio de finalidad* es expresado por Aristóteles y Santo Tomás en los siguientes términos: "todo agente obra por un fin", es decir, *tiende* hacia un bien que le conviene; pero esto puede pasar de modos muy diversos: o bien esta tendencia es simplemente natural e inconsciente (como la piedra tiende hacia el centro de la tierra y todos los cuerpos hacia el centro del universo por la cohesión de éste); o bien esta tendencia está acompañada por el conocimiento sensible (como en el animal que busca su alimento); o bien esta tendencia es dirigida por la inteligencia, la cual únicamente conoce el fin como fin, *sub ratione finis*, o sea, *la razón de ser* de los medios (*cf.* S. Tomás, *in Physicam*, l. II, c. 3, lect. 5, 12-14; I, q. 44, a. 4; I-II, q. 1, a. 2; *Cont. gent.*, l. II, c. 2).

Del principio de finalidad depende el primer principio de la razón práctica y de la moral: "Hay que hacer el bien y evitar el mal"; está fundado en la noción de bien, como el principio de contradicción o de identidad en la noción de ser. En otros términos: el ser racional debe querer el bien racional, al cual sus facultades están enderezadas por el autor de su naturaleza (*cf.* S. Tomás, I-II, q. 94, a. 2).

Estos principios son los de la inteligencia natural, que se manifiesta en primer lugar bajo la forma espontánea, que se llama con frecuencia el sentido común, o la aptitud de la inteligencia para juzgar sanamente de las cosas, antes de toda cultura filosófica. El sentido común o la razón natural capta estos principios evidentes de por sí en el ser inteligible, primer objeto conocido por nuestra inteligencia en lo sensible; pero no podría todavía formularlos de una manera exacta y universal.

Hemos expuesto con mayor amplitud estos fundamentos del realismo tomista en dos obras: *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas* (Buenos Aires, 1944), y *Dieu, son existence et sa nature* (1915, 6ª ed., 1936, pp. 108-226). Ver también J. Maritain, *Eléments de philosophie* (t. I,

6ª ed., 1921, pp. 87-94); *Siete lecciones sobre el ser* (Buenos Aires, 1944).

Como observa E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939, pp. 213-239), el realismo tomista no se funda en un postulado, sino en la aprehensión intelectual del ser inteligible de las cosas sentidas, en la evidencia de esta proposición fundamental: *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens* (S. Tomás, *De veritate*, q. 1, a. 1). Este realismo se funda también sobre la evidencia intelectual de los primeros principios como leyes del ser, en especial sobre la evidencia del principio de contradicción o de identidad: "lo que es, es; lo que no es, no es". Si la inteligencia humana pone en duda el valor real de este principio, el *cogito ergo sum* de Descartes se desvanece, como han dicho los tomistas desde el siglo XVII; porque, si el principio de contradicción no es cierto, podría ser que yo existo y que no existo, que mi pensamiento personal no se distingue verdaderamente de un pensamiento impersonal, y que éste tampoco se distingue del subconsciente, o incluso del inconsciente. La proposición universal: *aliquid non potest simul esse et non esse* es anterior a esta proposición particular: *ego sum, et non possum simul esse et non esse. Cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis (cf.* S. Tomás, I, q. 85, a. 3).

Hasta el presente esta síntesis metafísica no parece exceder notablemente la inteligencia natural; en realidad, sin embargo, la sobrepuja ya mucho, justificándola. La supera más cuando se precisa en la doctrina del acto y de la potencia. Interesa recordar brevemente aquí cómo ella ha llegado hasta este punto.

## II. LA DOCTRINA DEL ACTO Y DE LA POTENCIA Y SUS CONSECUENCIAS

La doctrina del acto y la potencia es como el alma de toda la filosofía aristotélica, profundizada y desarrollada por Santo Tomás (*cf.* art. "*Acto y Potencia*", "*Aristotelismo*").

Según esta filosofía todo ser material o corporal y aun todo ser finito está compuesto de potencia y acto, al menos de esencia y existencia, de una esencia que *puede* existir, que limita la existencia, y de una existencia que actualiza esta esencia; Dios solo es Acto puro, porque su esencia es idéntica a su existencia, El solo es el mismo Ser eternamente subsistente.

Los grandes comentaristas de Santo Tomás han señalado con frecuencia que esta síntesis es muy diferente según como sea concebida *la potencia:* o bien como un *principio real distinto del acto por imperfecto que se lo suponga,* o bien como un *acto imperfecto.* La primera posición es la de los tomistas, la segunda es la de algunos escolásticos, especialmente de Suárez, y aparece luego más en Leibniz para quien la potencia es la fuerza o un acto virtual, cuya actividad está impedida, la de un resorte, por ejemplo.

Si esta división del ser real en potencia y acto es una división primordial que se encuentra por todas partes en el orden creado, se concibe que la divergencia que acabamos de indicar y que vamos a explicar sea fundamental y se encuentre a su vez en todas partes.

Numerosos autores de manuales de filosofía prescinden de esta divergencia y se contentan con dar definiciones quasi nominales del acto y de la potencia; indican sus relaciones y los axiomas comúnmente aceptados, pero no determinan suficientemente por qué, según Aristóteles, es *necesario* admitir la

realidad de la potencia entre la nada absoluta y el ser determinado; no muestran cómo y en qué la potencia real se distingue de la privación, de la simple posibilidad, o por el contrario del acto imperfecto por más pobre que sea.

Insistiremos sobre este punto y mostraremos después cuáles son sus consecuencias en el orden del ser y en el de la operación o de la acción, según el principio: *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.*

## ARTÍCULO 1. — *¿Qué es la potencia y por qué es necesaria como realmente distinta del acto?*

Según Aristóteles (*cf. Física,* l. I y II y *Metafísica,* l. I, V [IV], IX [VIII]), la distinción real entre la potencia y el acto es absolutamente necesaria para conciliar el movimiento, la mutación de los seres sensibles y su multiplicidad, afirmados por la experiencia, con el principio de contradicción o de identidad: "el ser es el ser, el no-ser es el no-ser", más breve aún, "el ser no es el no-ser"; una cosa es o no es, no hay término medio, y ella no puede al mismo tiempo existir y no existir.

Esta necesidad de admitir la realidad de la potencia es para Aristóteles la única solución posible para los argumentos de Parménides, que niegan la multiplicidad y el devenir, pues se apoyan en el principio de identidad o de contradicción (*cf.* Aristóteles, *Física,* l. I, c. 6 y 8; *Metafísica,* l. I, c. 5; l. IV [III], *per totum;* l. IX [VIII], *per totum).*

Los dos argumentos de Parménides contra el devenir y la multiplicidad son los siguientes:

1) *Ex ente non fit ens, quia jam est ens, et ex nihilo nihil fit, ergo ipsum fieri est impossibile;* si un ser llega a la existencia proviene del ser o de la nada, no hay término medio; ahora bien, no puede provenir del ser, como la estatua no puede provenir de la estatua que ya es; tampoco puede provenir de la nada. Por consiguiente *el devenir es imposible,* en virtud del principio de identidad o de contradicción, así formulado por Parménides: "el ser es, el no-ser no es, no se saldrá de este pensamiento".

2) *La multiplicidad de los seres,* decía, *es también imposible,* en virtud del mismo principio. En efecto, el ser no puede ser limitado, diversificado y multiplicado por sí mismo que es homogéneo, sino tan sólo por algo distinto de él. Ahora bien, lo distinto del ser es el no-ser, y el no-ser no es nada. Por consiguiente el ser es desde toda la eternidad lo que es, absolutamente uno, idéntico a sí mismo e inmutable; los seres finitos no son más que una apariencia en este panteísmo o monismo absolutamente estático, que se inclina a la absorción del mundo en Dios.

Heráclito decía por el contrario: todo se mueve, todo se hace, y la oposición del ser y del no-ser no es más que una oposición enteramente abstracta y hasta verbal, porque en el devenir, que en sí mismo tiene su razón, el ser y el no-ser se identifican de un modo dinámico. En efecto, lo que se hace al mismo tiempo es en cierto modo, y sin embargo, todavía no es, puesto que se hace. Desde este segundo punto de vista el principio de contradicción o de identidad ya no sería una ley del ser, ni de la inteligencia superior, sino solamente una ley abstracta de la razón inferior, e incluso una simple ley gramatical del discurso, para evitar la propia contradicción. Desde este punto de vista, el devenir universal tiene su razón en sí mismo, la evolución del mundo es creadora por sí misma, no tiene necesidad de una causa primera superior ni de un fin último. Es ésta una forma diferente del panteísmo, un panteísmo evolucionista y finalmente ateo, porque tiende a la absorción de Dios en el mundo; Dios se hace en el mundo y en la humanidad y nunca será.

Aristóteles mantiene contra Heráclito que el principio de contradicción o de identidad es ley no sólo del pensamiento inferior y del discurso, sino también de la inteligencia superior y del ser (*cf. Metaph.*, l. IV [III], desde el capítulo IV hasta el final); y trata entonces de resolver los dos argumentos de Parménides.

Platón había propuesto una solución de los mismos, pues admitía, por una parte, el mundo inmóvil de las ideas inteligibles y, por otra, el mundo sensible que está en perpetuo movimiento; explicaba este movimiento por el hecho de que la

materia siempre transformable es, según decía, un término medio entre el ser y la pura nada, es *un no-ser que en cierta manera existe.* De este modo ponía la mano, decía, sobre la fórmula de Parménides al afirmar que en cierta manera el no-ser es *(cf.* Platón, *El sofista,* 241 *d,* 257 *a,* 259 *e).* Preparaba así de un modo confuso la solución aristotélica, que será profundizada por Santo Tomás.

Aristóteles resuelve con mayor profundidad y claridad que Platón, los dos argumentos de Parménides por la distinción de *potencia y acto,* que se impone necesariamente a su pensamiento *(cf. Física, loc. cit.,* y *Metafísica, loc. cit.).*

En efecto, lo que *se hace* no puede provenir *del ser en acto,* del ser determinado, que ya existe; la estatua mientras se hace no proviene de la estatua que existe ya; pero lo que se hace estaba antes *en potencia* y proviene del ser indeterminado o de la *potencia real,* que es un término medio entre el ser en acto y la pura nada. Así la estatua mientras se hace, proviene de la madera no en cuanto madera en acto, sino en cuanto que es capaz de ser esculpida. Asimismo la planta y el animal provienen de un germen que se desarrolla. Además, después de su terminación, la estatua está *compuesta* de madera y de la forma recibida, que puede dar lugar a una segunda, así como la planta está compuesta de *la materia* y de *la forma específica* del roble o de la haya; el animal está compuesto de la materia y de la forma específica, del león, por ejemplo, o del ciervo.

La realidad de la potencia es requerida así necesariamente, según Aristóteles, para conciliar *la multiplicidad* de los seres y *el devenir,* afirmados por la experiencia, con el *principio de contradicción o de identidad,* ley fundamental del ser y del pensamiento. Lo que se hace no proviene del ser en acto, ni de la pura nada, sino de la potencia real o del *ser todavía indeterminado* y *determinable,* en la naturaleza: de un sujeto transformable como la materia primera común a todos los cuerpos, o como la materia segunda: madera, arcilla, mármol, germen vegetal o animal, etc. Por lo cual se ve qué es la potencia real según Aristóteles; Santo Tomás lo muestra de una manera más explícita en su comentario sobre los escritos del Estagirita *(loc. cit.).*

La potencia real o *lo determinable,* de donde provienen la estatua, la planta o el animal, se esclarece diciendo lo que no es, luego lo que es.

*a)* Lo determinable o la potencia no es *la nada;* de la nada nada puede provenir: *ex nihilo nihil fit,* decía Parménides; lo cual es cierto aun cuando se admita la creación *ex nihilo,* porque ésta no es un devenir (I, q. 45, a. 2, ad 2um) y nosotros buscamos aquí el origen del devenir.

*b)* Lo determinable o la potencia no es el *no-ser* concebido como negación o privación de una forma determinada, por ejemplo de la forma de la estatua. En efecto, esta negación o esta privación en sí no es nada, y *ex nihilo nihil fit;* además esta negación se encuentra también en el aire y en el alma líquida de los cuales no se puede hacer una estatua.

*c)* Lo determinable o la potencia de donde proviene la estatua tampoco es la esencia de la madera, según la cual la madera ya es actualmente lo que es; tampoco es la *figura actual* de la madera que debe ser transformada, porque *ex ente in actu non fit ens.*

*d)* Lo determinable o la potencia tampoco es *la figura imperfecta* de la estatua que se hace, no es un *acto imperfecto;* este acto, por imperfecto que se lo suponga, no es lo determinable, sino ya el movimiento o la estatua que se hace y no ya solamente en potencia.

Pero entonces, ¿qué es positivamente lo determinable? ¿Qué es la potencia real previa al movimiento, al cambio, a la transformación? Es una *capacidad real* de recibir una forma determinada, la de la estatua por ejemplo, capacidad que no está en el aire, en el agua, sino en la madera, el mármol, la arcilla; se llama potencia real para llegar a ser estatua, o estatua en potencia.

Esta es la doctrina desarrollada por Aristóteles en todo el libro I de su *Física,* mientras que Platón hablaba solamente de un "no-ser que en cierta manera es" y parecía confundirlo algunas veces con la privación, o con la simple posibilidad, y otras veces con un acto imperfecto; la concepción platónica de la materia y la del no-ser en general permanecía muy obscura en comparación con la noción aristotélica de po-

tencia, sea que se trate de la potencia pasiva, sea de la activa.

Santo Tomás perfecciona la noción de la *potencia real pasiva;* la opone con mayor claridad a la potencia activa y la distingue mejor de la simple posibilidad, que es prerrequerida y que basta para la creación *ex nihilo,* pero que no es suficiente para la mutación o el cambio. En efecto, la mutación supone un sujeto real determinable, mutable, mientras que la creación es una producción de todo el ser creado *ex nulla præsupposita potentia reali;* y como la potencia activa debe ser tanto más perfecta cuanto más pobre o imperfecta es la potencia pasiva, cuando la potencia pasiva está reducida a cero, la potencia activa debe ser infinita; sólo Dios puede crear algo de la nada; el efecto más universal que es el *ser* de todas las cosas sólo puede ser producido como tal por la causa más universal que es el Ser supremo (*cf.* S. Tomás, I, q. 45, a. 1, 2, 5; III, q. 75, a. 8).

La noción de potencia real no solamente permite explicar contra Parménides el devenir, sino también *la multiplicidad* de los seres. Esta se explica por la multiplicación de la forma o del acto por la potencia en que es recibida, como la figura de Apolo está multiplicada en diversos trozos de madera o de mármol en los cuales está reproducida. En efecto, cuando lo que estaba primeramente en potencia está en acto, la potencia real permanece debajo del acto; la madera por ejemplo, en cuanto ha *recibido* la forma de estatua, *limita* esta forma como una *capacidad real* que la ha recibido, y hasta puede perderla y recibir una forma diferente. Mientras la forma de la estatua de Apolo permanece en esta porción de madera, es recibida, limitada, individualizada por ella y ya no es participable, aunque una forma por completo semejante pueda ser reproducida en una porción distinta de materia y esto indefinidamente.

## ARTÍCULO 2. — *El principio de la limitación del acto por la potencia*

Todo lo dicho demuestra, por lo menos en el orden de las cosas sensibles, la verdad de este principio: el acto, puesto que es una perfección, no es la potencia, que es una capacidad real de perfección, y el acto no es limitado y multiplicado sino

por la potencia realmente distinta de él, en la cual es recibido.

Santo Tomás dice claramente *(De spiritualibus creaturis*, a. 8): *Quæcumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet* NISI UNA *in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines... ; et similiter si esset humanitas abstracta (a materia), non esset nisi una.* Ver también I, q. 50, a. 4: *Ea quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos ejusdem speciei.*

De donde la segunda de las veinticuatro tesis tomistas aprobadas por la S. Congregación de Estudios en 1914: *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam quæ est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.* Sabido es que Suárez se aparta de esta enseñanza *(Disp. met.*, XXX, sect. 2, n. 18; XXXI, sect. 13, n. 14 ss.; *De angelis*, l. I, c. 12 y 15).

De este principio admitido por Santo Tomás y por toda su escuela fluyen numerosísimas consecuencias sea en el orden del *ser*, sea en el de la *operación* o de la acción, cuyo modo guarda proporción con el modo de ser del agente.

## ARTÍCULO 3. — *Aplicaciones principales del principio: "el acto es limitado por la potencia"*

Indicamos estas aplicaciones en primer lugar en el orden del ser y siguiendo un camino ascendente.

1) *La materia no es la forma, sino que es realmente distinta de ella.* El principio "el acto es limitado por la potencia" es mejor conocido por la consideración atenta de la mutación substancial, por ejemplo de la corrupción de un león del cual no queden más que cenizas, o por la asimilación nutritiva de un alimento no vivo que se vuelve carne humana. Estas mutaciones substanciales exigen un sujeto determinable, pero de

ningún modo determinado, porque si tuviese ya una determinación sería ya una substancia como el aire o el agua, y las susodichas mutaciones no serían ya substanciales, sino accidentales.

El sujeto de estas mutaciones es, pues, puramente potencial, es una *pura potencia.* La materia primera no es algo combustible, cincelable, respirable, y sin embargo, es algo real determinable, y siempre transformable. Esta pura potencia o simple capacidad real de una forma substancial no es la nada *(ex nihilo nihil fit)*; no es la simple *privación* de la forma que está por llegar; no es algo substancial ya determinado, *non est quid, nec quale nec quantum, nec aliquid hujusmodi (Methaph.,* l. VII [VI], coment. de S. Tomás, lect. 2, 6). Tampoco es el comienzo, la *inchoatio* de la forma que está por llegar o un acto imperfecto, así como la madera que *puede* ser esculpida no es todavía como tal el comienzo de la forma de la estatua. El acto imperfecto es el mismo movimiento y no la potencia prerrequerida por el movimiento.

Esta capacidad de recibir una forma substancial es, pues, una cierta *realidad*, una *potencia real*, que no es una *actualidad; no es* la forma substancial, porque se opone a ésta como lo determinable a lo determinante, como el participante a lo participado; y si *con anterioridad a la consideración de nuestro espíritu,* la materia, pura potencia, *no es* la forma substancial, entonces es *realmente distinta* de ésta. Más aún, es separable de ésta, porque puede perder la forma recibida, para recibir una distinta, pero no puede existir sin ninguna forma, *corruptio unius est generatio alterius.*

Así, de la distinción entre potencia y acto dimana la distinción real entre la materia primera y la forma, exigidas para explicar la mutación substancial. De donde se sigue que la materia primera no tiene existencia propia, así como no tiene actualidad propia, sino que existe sólo por la existencia del compuesto *(cf.* S. Tomás, I, q. 15, a. 3, ad 3$^{um}$): *materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.* Sabido es que Suárez se ha apartado de esta doctrina *(cf. Disp. met.,* XIII, sect. 5; *ibíd.,* XXXIII, sect. 1; *ibíd.,* XV, sect. 6, n. 3 y sect. 9).

De la misma manera, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles,

explica la *multiplicación* de la forma substancial, porque la materia permanece bajo la forma recibida, a la cual limita y que puede perder, por ejemplo: la forma específica del león, que es indefinidamente participable, está en la materia, por la cual es limitada para constituir este león individual, este compuesto engendrado y corruptible.

Toda esta enseñanza se encuentra ya en Aristóteles en los dos primeros libros de su *Física,* donde aparece admirablemente, por lo menos en el orden de las cosas sensibles, la verdad de este principio "el acto es limitado y multiplicado por la potencia". Determina o actualiza a ésta, pero es limitado por ésta. Así, la figura de Apolo determina esta porción de cera, pero es limitada por ella, porque ha participado de ella y como tal ya no es participable, sino tan sólo en otras porciones de cera, o trozos de mármol *(cf.* S. Tomás, I, q. 7, a. 1).

El Doctor Angélico perfecciona grandemente la doctrina de Aristóteles, pues considera el principio de la *limitación* del acto por la potencia, no sólo en el orden de las cosas sensibles, sino también de un modo mucho más universal, con relación a los seres espirituales y a la infinitud de Dios.

2) *La esencia creada o finita no es su existencia, sino que es realmente distinta de ella.* Santo Tomás observa que si la forma substancial o específica de los seres sensibles, por ejemplo del león, es *limitada* por la potencia real que la recibe, es precisamente en cuanto es un *acto* o una *perfección* recibida en la *capacidad real,* capaz de contenerla. También da al principio una forma que puede aplicarse hasta en el orden suprasensible: "el acto como perfección sólo es limitado por la potencia, que es una capacidad de perfección" *(cf.* I, q. 7, a. 1). Ahora bien, agrega Santo Tomás *(ibíd.)*, la existencia es un acto y hasta lo más formal que hay en todas las cosas, la última actualidad: *Illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse (ibíd.).* Dice también (I, q. 4, a. 1, ad 3um): *Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omina ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens, cum enim dico esse hominis vel equi,*

*vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur* UT FORMALE *et* RECEPTUM, *non autem ut illud cui competit esse.*

Ahora bien, como la existencia, *esse,* es un acto de sí ilimitado, no está limitada de hecho más que por la potencia en la cual es recibida, es decir, por la esencia finita, que es capaz de existir. Por oposición, "como el ser divino (la existencia en Dios) no es una existencia recibida, sino el mismo ser subsistente, es manifiesto que Dios es infinito y soberanamente perfecto" (I, q. 7, a. 1). Por consiguiente es real y esencialmente distinto del mundo y de todo ser finito *(ibid.,* ad 3$^{um}$). Esto es lo que afirma la primera de las veinticuatro proposiciones tomistas aprobadas en 1914 por la S. Congregación de Estudios: *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

Para Suárez por el contrario, todo lo que es, incluso la materia primera, de sí está en acto, aunque ella esté también en potencia respecto a otra cosa *(Disp. met.,* XV, sect. 9; XXXI, *per totum).* Como no concibe la potencia como simple capacidad de perfección, niega la universalidad del principio "el acto sólo es limitado por la potencia"; dice: "el acto es limitado quizá por sí mismo o por el agente que lo produce" *(cf. Disp. met.,* XXX, sect. 2, n. 18; XXXI, sect. 13, n. 14).

*¿Se puede probar el principio:* "el acto sólo es limitado por la potencia" *tal como lo ha entendido Santo Tomás y su escuela?* No se demuestra este principio por un razonamiento directo e ilativo, porque no se trata en este punto de una conclusión, sino por cierto de un principio primero *per se notum,* evidente por sí mismo con la condición de entender bien la significación de sus términos, del sujeto y del predicado. Pero la explicación de estos términos puede proponerse bajo la forma de un razonamiento, no ilativo, sino explicativo, que contiene al propio tiempo una demostración indirecta o por el absurdo. Este argumento puede formularse así:

*El acto como perfección de sí ilimitado en su orden* (por ejemplo: la existencia, la sabiduría, el amor) *no puede ser limitado de hecho sino por algo diverso* que tenga relación con él y que explique este límite. Ahora bien, este algo diverso que

lo limita sólo puede ser *la potencia real* o *capacidad de perfección* por recibir. Por consiguiente el acto, de sí ilimitado como perfección, sólo es limitado por la potencia que lo recibe. La mayor de este razonamiento explicativo es evidente; en efecto, si el acto (por ejemplo, el acto de existir, el acto de sabiduría, o también el amor) no es limitado por sí mismo, de hecho no puede estar limitado sino por algo diverso de él, que explique este límite. Así, la existencia de la piedra, de la planta, del animal, del hombre, es limitada por la naturaleza o esencia de los mismos, que es capaz de existir, *quid capax existendi.* La esencia puede dar cuenta de este límite de la existencia, porque es intrínsecamente relativa a ella, es una capacidad restringida de existir. Por semejante manera la sabiduría en el hombre está limitada por la capacidad restringida de su inteligencia, y el amor en él está limitado por la capacidad restringida de su potencia de amar.

La menor del argumento no es menos cierta: para explicar que un acto de sí ilimitado está limitado de hecho, no basta, diga lo que diga Suárez, recurrir al agente que lo ha producido, porque el agente es una *causa extrínseca* y se trata de explicar por qué su efecto es *intrínsecamente limitado,* por qué el ser de la piedra, de la planta, del animal, del hombre, está limitado, siendo así que la noción de ser no implica límite, ni sobre todo, estos diferentes límites. Así como el escultor no puede hacer una estatua de Apolo limitada a tal porción del espacio *sin un sujeto* (madera, mármol, arcilla) capaz de *recibir la forma* de esta estatua; así también el autor de la naturaleza no puede producir el ser, la existencia de la piedra, de la planta, del animal, *sin un sujeto capaz de recibir la existencia* y de limitarla de estas diversas maneras comprobadas en la piedra, la planta y el animal.

Por esta razón dice Santo Tomás: *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit (De potentia,* q. 3, a. 1, ad 17$^{um}$), o también: *Hoc est contra rationem* FACTI, *quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum* (I, q. 7, a. 2, ad 1$^{um}$).

Si fuese de otro modo, el argumento de Parménides, renovado por Spinoza, contra la multiplicidad de los seres, sería

insoluble. Parménides decía que el ser, *esse,* no puede ser limitado, diversificado y multiplicado por sí mismo, sino tan sólo por algo *distinto,* y lo que es *distinto* del ser es el *no-ser* y pura nada.

La respuesta aristotélica y tomista es ésta: *præter esse est capacitas realis ad esse et limitans esse.* Esta capacidad que limita el acto de existir no es la nada, ni la privación, ni la existencia imperfecta, sino que es la *potencia real,* realmente distinta del *esse,* como la madera transformable queda bajo la figura de la estatua que ha recibido; como la materia primera permanece bajo la forma substancial, que puede perder y que es realmente distinta de ella. *Con anterioridad a la consideración de nuestro espíritu,* así como la materia *no es* la forma y se opone a ésta como lo determinable a lo determinante; así también la esencia de la piedra, de la planta, del animal, *no es* la existencia de éstos; no contiene en su razón formal de esencia *(quid capax existendi)* la existencia actual, que es un predicado no esencial sino contingente. Tampoco es propio de la razón de la existencia el ser limitada ni tener estos diferentes límites de la piedra, de la planta, etc.

La esencia finita y la existencia se oponen como lo determinable perfeccionable y lo determinante que actualiza, como el límite y lo limitado, como el participante y lo participado. Antes de la consideración de nuestro espíritu, esta proposición es verdadera: la esencia finita *no es* su existencia. Ahora bien, si el verbo *es* en el juicio afirma la identidad real del sujeto y del predicado (I, q. 13, a. 12), la negación *no es* niega esta identidad real o afirma la distinción real. Esta distinción real no puede ser percibida por los sentidos, ni captada por la imaginación, sino tan sólo por la inteligencia que penetra con mayor profundidad, *intus legit,* y que ve que la esencia finita no contiene el predicado no esencial, sino enteramente contingente, de la existencia.

Media por eso una gran diferencia entre la doctrina de Santo Tomás y la que dice: el ser es la noción más simple, y por ende todo lo que existe de cualquier modo que sea es ser en acto aunque con frecuencia esté en potencia respecto a otra cosa; así, la materia primera está ya en acto imperfectamente, y

la esencia finita es también un ser en acto y no es realmente distinta de su existencia. Así se expresa Suárez (*Disp. met.*, XV, sect. 9; XXX, XXXI).

Un suarista, el P. Descoqs, S. J., hasta ha sostenido lo siguiente a propósito de la primera de las veinticuatro proposiciones tomistas: "La primera de las veinticuatro tesis tomistas está redactada así: *Potentia et actus ita dividunt ens ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat*... Ahora bien, que esta tesis reproduzca fielmente la doctrina de Cayetano y de los que posteriormente se han inspirado en él, no lo contradeciría por cierto. Pero por más que se esfuercen, no demostrarán, y los principales comentaristas de las veinticuatro tesis se han esforzado grandemente, no han podido demostrar que dicha doctrina se encuentra en el Maestro" ("Revue de philosophie", 1938, p. 412; *cf.* pp. 410-411; 429).

¿Se ha equivocado pues la Congregación de Estudios cuando, en 1914, ha aprobado en esos términos esta primera tesis de las veinticuatro y las que dimanan de ella como una justa expresión de la doctrina de Santo Tomás? ¿Es cierto, como se ha pretendido (*art. cit.*, pp. 410 ss.), que Santo Tomás no ha dicho nunca que *en toda substancia creada* hay no sólo una composición lógica sino también una *composición real* de dos principios intrínsecos realmente distintos, uno de los cuales sería potencia subjetiva (su esencia), por relación al otro que sería su acto (la existencia)? Santo Tomás por el contrario dice expresamente (*De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8):

> Omne quod est in genere substantiæ est compositum *reali compositione;* eo quod id quod est in prædicamento substantiæ est in suo esse subsistens, et oportet quod *esse suum* sit *aliud* quam *ipsum;* alias non posset diferre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suæ quidditatis; quod requiritur in omnibus qui sunt directe in prædicamento; et ideo omne quod est directe in prædicamento substantiæ, COMPOSITUM est saltem EX ESSE ET QUOD EST.

El comienzo de este texto muestra que se trata de composición no solamente lógica sino también real; es exactamente lo que quiere decir la primera de las veinticuatro tesis.

Asimismo el Santo Doctor ha dicho en su comentario sobre las *Sentencias* (l. I, dist. XIX, q. 2, a. 2):

Sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quælibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus secundum rem, quia mobile non est motus, et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium... *Actus* autem qui mensuratur ævo, scilicet *ipsum esse æviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem,* sed non secundum rationem successionis, quia utrumque est sine successione. Et sic etiam intelligenda est differentia ævi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur æternitate est *idem re* cum eo cujus est actus, sed differt tantum *ratione.*

En el texto precedente Santo Tomás decía: en todo ser que está en el predicamento substancia, hay *composición real* de potencia y acto; aquí dice: en los seres medidos por el *ævum* (los ángeles), hay *distinción real* entre el *esse* y aquello de lo cual éste es acto. Es lo que expresa al pie de la letra la primera de las veinticuatro tesis tomistas.

Ver también en las obras de Santo Tomás el *Quodlibet III* (a. 20), escrito en 1270: *Sic ergo omnis substantia creata est* COMPOSITA *ex potentia et actu, id est ex eo* QUOD EST *et* ESSE*, ut Boetius dicit in libro de Hebd., sicut album componitur ex eo quod est album et albedine;* ahora bien, es cierto que para Santo Tomás hay distinción real entre el sujeto blanco y su blancura, entre la substancia y el accidente, al cual ésta muchas veces puede perder. Por eso hay una distinción, no solamente lógica o posterior a la consideración de nuestro espíritu, sino también real.

*Con anterioridad a la consideración de nuestro espíritu,* en un compuesto material, la materia *no es* la forma substancial; Aristóteles lo dice claramente, y habla de la materia y de la forma como de dos causas intrínsecas distintas. Santo Tomás completa a Aristóteles: así también en todo ser creado hay composición real de potencia y acto: esencia y existencia, *saltem ex esse et quod est.* Si fuese de otro modo, el argumento de Parménides contra la multiplicidad de los seres sería insoluble. De la misma manera que la forma es multiplicada por diversas porciones de materia en las que es recibida, así tam-

bién la existencia *(esse)* es multiplicada por las diversas esencias o mejor aún por los diversos sujetos *(suppositum, id quod est)* en los cuales es recibida.

Léase para convencerse de ello el *Contra gentes* (l. II, c. 53): *Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia.* De ningún modo se trata de la composición lógica de género y diferencia específica incluída en la definición (o esencia) de los espíritus puros, sino de una *composición real;* la esencia no es realmente la existencia, la cual sólo le conviene de una manera contingente.

En todas sus obras, Santo Tomás afirma que sólo Dios es Acto puro, que sólo en El la esencia y la existencia son idénticas: *Solus Deus est suum esse, non solum habet esse, sed est suum esse.* Esta proposición vuelve constantemente a su pluma, y aquí por eso ve la razón propia y profunda de la distinción del ser divino y del ser creado: *Ex hoc ipso quod* ESSE *Dei est* PER SE SUBSISTENS, NON RECEPTUM IN ALIQUO, *prout dicit infinitum,* DISTINGUITUR AB OMNIBUS ALIIS *et alia removentur ab eo; sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio differret ab omni albedine existente in subjecto* (I, q. 7, a. 1, ad 3um).

Podrían multiplicarse esos textos; puede consultarse el *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ* del P. Norberto del Prado, O. P. (Friburgo, Suiza, 1911, pp. 23 ss.), donde son citados con mucha abundancia. Ver también P. Cornelio Fabro, C. P. S., *Neotomismo e Suarezismo* (*Divus Thomas*, Plasencia, 1941, fasc. 2-3, 5-6).

La primera de las veinticuatro tesis tomistas, por consiguiente, es muy propia de Santo Tomás. No nos hemos embarcado por ella en una falsa dirección intelectual sobre uno de los puntos más importantes de la filosofía y de la teología, el que concierne inmediatamente a la distinción real y esencial de Dios y de la creatura; de Dios, Acto puro, soberanamente simple e inmutable y de la creatura siempre compuesta y cambiante (*cf.* F. X. Maquart, *Elementa philosophiæ,* 1938, t. III *b; Ontología,* pp. 54-60). Es ésta, como se ve, una divergencia muy notable entre Santo Tomás y Suárez, que vuelve en cierta medida a la posición de Duns Escoto.

3) *La noción de ser.* Según los tomistas, la divergencia primaria entre estas dos concepciones radica en la misma noción del ser *(ens)*, del cual trata la *Ontología* aun antes de hablar de las divisiones del ser. Para Santo Tomás, *ens non est univocum, sed analogum, alioquin diversificari non posset.* Lo que es unívoco, como un género, es diversificado por diferencias *extrínsecas* al género, como la animalidad por la diferencia de cada especie animal; ahora bien, nada es *extrínseco* al ser *(ens)*, nada existe fuera del ser. Parménides decía: "el ser sólo puede ser diversificado y multiplicado por algo *distinto* del ser; pero lo que es *distinto* del ser es no-ser y el no-ser no es nada". Santo Tomás ha respondido *(in Metaph.,* l. I, c. 5, lect. 9): *In hoc decipiebatur (Parmenides et discipuli ejus) quia utebantur ente, quasi* UNA RATIONE *et* UNA NATURA, *sicut est natura alicujus generis. Hoc autem est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis* (ver la cuarta de las veinticuatro tesis tomistas).

Duns Escoto ha vuelto en cierto modo a la doctrina de Parménides porque decía: el ser es unívoco *(op. Oxon.,* l. I, dist. III, q. 2, n. 5 ss.; dist. V, q. 1; dist. VIII, q. 3; *IV Metaph.,* q. 1). Suárez busca una camino intermedio entre Santo Tomás y Escoto, y sostiene que el concepto objetivo del ser es *simpliciter unus* y que por consiguiente todo lo que en cierta manera es, como la materia y la esencia, es ser en acto *(cf.* Suárez, *Disp. met.,* II, sect. 2, n. 34; XV, sect. 9; *Disp. met.,* XXX y XXXI). Desde este punto de vista ya no se puede concebir la pura potencia; ella estaría *extra ens* y sería pura nada. Así ya no es conservada la verdadera noción aristotélica de la *potencia real* (término medio entre el acto y la pura nada), requerida para resolver los argumentos de Parménides, que entonces permanecen insolubles.

Se comprende que un tomista, poco después del Concilio de Trento, Reginaldus, O. P., en su obra *Doctrinæ D. Thomæ tria principia,* haya puesto como primer principio: *Ens est transcendens et analogum, non univocum;* como segundo principio: *Deus est actus purus, solus Deus est suum esse;* y como tercero: *Absoluta specificantur a se, relativa ab alio.*

4) *Noción metafísica de Dios.* De esta divergencia que

acabamos de notar entre Santo Tomás y Suárez, al comienzo de la Ontología, *in via inventionis,* dimana una segunda en la cumbre de la metafísica. Los tomistas sostienen que la verdad suprema de la filosofía cristiana es, según Santo Tomás, ésta: *in solo Deo essentia et esse sunt idem* (*cf.* I, q. 3, a. 4). Lo cual es negado por los que rehusan admitir la distinción real entre la esencia creada y la existencia.

Según los tomistas esta verdad suprema es el término del camino ascendente que se eleva desde el mundo sensible hacia Dios, y el punto de partida del camino descendente, que deduce los atributos divinos y determina las relaciones de Dios y del mundo (*cf.* N. del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ,* 1911, pp. XLIV ss. y *Dict. théol. cath.,* art. "Essence et existence").

De esta verdad suprema: *solus Deus est suum esse, in ipso solo essentia et esse sunt idem,* fluyen, según el parecer de los tomistas, muchas otras verdades que están formuladas en las veinticuatro tesis tomistas. No insistiremos en ello aquí, porque volveremos a hallar este problema un poco más lejos, cuando hablemos de la estructura del tratado teológico *De Deo uno.* Notemos tan sólo las principales verdades derivadas.

5) *Otras consecuencias de la distinción real entre la potencia y el acto.* Puesto que Dios es el mismo ser subsistente, *ipsum esse subsistens et irreceptum,* es infinito, o de una infinita perfección (I, q. 7, a. 1). No puede tener accidentes, porque la existencia es la última actualidad y no es ulteriormente determinable (I, q. 3, a. 6). Por consiguiente es el Pensamiento mismo, la misma Sabiduría, *ipsum intelligere subsistens,* y el mismo Amor (I, q. 14, a. 1; q. 19, a. 1; q. 20, a. 1).

Muchas otras consecuencias dimanan de la distinción real del acto y la potencia, con relación a los seres creados. Volvemos a encontrar aquí, vistas desde arriba, y mientras descendemos, numerosas posiciones que ya hemos considerado según el camino ascendente: por ejemplo, no puede haber dos ángeles de la misma especie, porque son forma pura, no recibida en la materia (I, q. 50, a. 4). El alma racional es la única forma substancial del compuesto humano, el cual sin

esto no sería *unum per se, una natura,* sino solamente *unum per accidens* (como la substancia material unida al accidente cantidad); en efecto, *ex actu et actu non fit unum per se, sed solum ex propria potentia et proprio actu* (*cf.* I, q. 76, a. 4). De donde se sigue que el compuesto humano tiene una única existencia, *unicum esse* (ver la tesis 16 de las veinticuatro tesis tomistas). Asimismo, en todo compuesto substancial de materia y forma, no hay más que una existencia; la materia y la forma no tienen cada una una existencia propia, no son *id quod est, sino* ID QUO *aliquid est materiale et* ID QUO *aliquod corpus est in tali specie* (ver la tesis 9 de las veinticuatro tesis tomistas). El principio de individuación, que distingue por ejemplo, dos gotas de agua perfectamente semejantes, es la materia *signata quantitate,* la materia en la cual es recibida la forma substancial del agua, pero la materia capaz de esta cantidad (propia de cada gota) más bien que de tal otra cantidad (propia de otra gota de agua) (*cf.* la tesis 9 de las veinticuatro tesis tomistas). La materia primera no puede existir sin ninguna forma, *esset dicere ens in actu sine actu, quod implicat contradictionem* (I, q. 66, a. 1). La materia primera no es aquello que es, ID QUOD EST, sino ID QUOD ALIQUID EST MATERIALE, y *proinde limitatum, id quo forma recepta limitatur et multiplicatur.* De donde se sigue que, como dice Santo Tomás (I, q. 15, a. 3, ad 3$^{um}$): *materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.* La materia sólo es cognoscible por relación a la forma, como capacidad real de la forma por recibir. Por el contrario, la forma substancial de las cosas sensibles, puesto que es distinta de la materia, es de sí y directamente inteligible en potencia (I, q. 85, a. 1); de donde la objetividad de nuestro conocimiento intelectual de las cosas sensibles. Por consiguiente también la inmaterialidad es la raíz de la inteligibilidad y de la intelectualidad (*cf.* I, q. 14, a. 1; q. 78, a. 3) (ver la tesis 18 de las veinticuatro tesis tomistas).

### Artículo 4. — *Aplicación de la distinción de potencia y acto en el orden de la operación*

Hay otras aplicaciones de la distinción de potencia y acto en el orden de la operación o de la acción, según el principio: *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.* Sólo indicaremos las principales, sobre las cuales insistiremos luego.

Las potencias o facultades y los hábitos *(habitus) son especificados,* no por sí mismos, sino por *el objeto formal del acto* al cual están esencialmente enderezados *(cf.* S. Tomás, I, q. 77, a. 3; I-II, q. 44, a. 2; II-II, q. 5, a. 3). Por consiguiente las diversas facultades del alma son realmente distintas del alma y realmente distintas entre sí (I, q. 77, a. 1, 2, 3, 4). Los sentidos no pueden alcanzar el objeto propio de la inteligencia, ni el apetito sensitivo el objeto propio de la voluntad *(cf.* I, q. 79, a. 7).

El principio *omne quod movetur ab alio movetur* fluye de la distinción real entre potencia y acto, porque nada pasa de la potencia al acto sino por un ser ya en acto, de lo contrario lo más saldría de lo menos. Este es el fundamento de la prueba de la existencia de Dios por el movimiento *(cf.* I, q. 2, a. 3). Este principio por el contrario permanece incierto para Suárez, porque, dice, *multa sunt quæ* PER ACTUM VIRTUALEM *videntur sese movere et reducere ad* ACTUM FORMALEM, *ut in appetitu seu voluntate videre licet (Disp. met.,* XXIX, sect. I). Pero si nuestra voluntad *no es* su operación, su querer, *si solus Deus est suum velle, sicut suum esse, et suum intelligere,* síguese que nuestra voluntad es solamente una *potencia,* capaz de querer, y por consiguiente no puede ser reducida al acto sino por la moción divina; de lo contrario lo más saldría de lo menos, los más perfecto de lo menos perfecto, contra el principio de causalidad *(cf.* I, q. 105, a. 4 y 5). Santo Tomás también dice (I-II, q. 109, a. 1): *quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.*

También se sigue de la distinción real entre potencia y acto,

que *en la serie de causas necesariamente subordinadas (per se et non per accidens subordinatæ) no se puede proceder hasta lo infinito*, sino que es necesario detenerse en una causa suprema, sin la cual no habría ninguna actividad de las causas segundas, y ningún efecto. Como dice Santo Tomás: *si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ, quod patet esse falsum* (I, q. 2, a. 3, 2ª *vía*). No repugna subir hasta lo infinito en la serie de causas *accidentalmente subordinadas* en el pasado, por ejemplo, en la serie de generaciones pasadas, porque el abuelo que ya no existe, no influye en la generación de su nieto; pero repugna proceder hasta lo infinito en esta serie de causas *actual* y necesariamente subordinadas: la luna es atraída por la tierra, la tierra por el sol, el sol por otro centro, y así actualmente hasta lo infinito; si no existiese un centro primero de atracción, no habría atracción actual, como el movimiento del reloj sería inexplicable sin un resorte; una cantidad infinita de ruedas sería insuficiente (*cf.* la tesis 22 de las veinticuatro tesis). Suárez dice por el contrario: *In causis per se subordinatis non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari (Disp. met.*, XXIX, sect. 1 y 2; XXI, sect. 2); asimismo Suárez no admite el valor demostrativo de las pruebas de la existencia de Dios tales cuales han sido propuestas por Santo Tomás (*cf. ibid.*). La razón por la cual aquí se aparta del Doctor Angélico es la siguiente: Suárez reemplaza la moción divina con el *concurso simultáneo*; entonces, según él, la causa primera no es causa de la aplicación al acto o de la actividad de la causa segunda; en la serie de causas subordinadas, las causas superiores no influyen en las causas inferiores, sino tan sólo en su efecto común, son causas parciales, *partialitate causæ, si non effectus*, y por lo tanto están más bien *coordinadas* que subordinadas, lo cual expresan las palabras *concursus simultaneus*, como cuando dos hombres arrastran una barca (*cf. Disp. met.*, XX, sect. 2 y 3; XXII, sect. 2, n. 51). La misma doctrina se encuentra en Molina, *Concordia (Disp. met.*, XXVI, *in fine*), donde dice: *quando causæ subordinatæ sunt inter se, necesse non est, ut superior in eo ordine semper moveat inferiorem, etiamsi essentia-*

*liter subordinatæ sint inter se et a se mutuo pendeant in producendo aliquo effectu: sed satis est si immediate influant in effectum.* Esto supone que la potencia activa puede pasar por sí misma al acto sin ser promovida por una causa superior; la potencia activa es confundida con el *acto virtual,* que de por sí pasaría al acto completo; pero como por otra parte éste es más perfecto que la potencia, uno es llevado a decir que lo más perfecto sale de lo menos perfecto, en oposición al principio de causalidad.

Santo Tomás y su escuela sostienen el principio: *nulla causa creata est suum esse, nec suum agere, ideoque nulla operari potest sine præmotione divina.* Este es el nervio de las pruebas de la existencia de Dios *per viam causalitatis* (*cf.* I, q. 2, a. 3), y (q. 105, a. 5): *Deus in omni operante operatur.*

Vese que todas estas consecuencias dimanan en la síntesis metafísica tomista de la distinción real entre potencia y acto; de ella procede la distinción real entre materia y forma, entre esencia finita y existencia, entre la potencia activa y su acto o su operación.

En el orden sobrenatural, habrá otra consecuencia de la noción de potencia: *la potencia obediencial,* o aptitud de una naturaleza creada para recibir de Dios un don sobrenatural o para producir por elevación un efecto sobrenatural, es concebida por Santo Tomás como una *potencia pasiva,* es la naturaleza misma, por ejemplo, del alma, de nuestra inteligencia, de nuestra voluntad, en cuanto que es *capaz de ser elevada* a un orden superior, y esta aptitud sólo requiere una no-repugnancia, porque Dios puede hacer en nosotros todo lo que no repugna (*cf.* S. Tomás, *Compend. theol.*, 104; III, q. 11, a. I; *De veritate,* q. 14, a. 2; *De potentia,* q. 16, a. 1, ad 18).

Por el contrario, para Suárez (*De gratia,* l. VI, c. 5), que concibe más bien la potencia como un acto imperfecto, la *potencia obediencial* es *activa,* como si la vitalidad de nuestros actos sobrenaturales fuese natural, y no una *vita nova,* sobrenatural. Sobre lo cual los tomistas responden a Suárez: una potencia obediencial activa sería al mismo tiempo esencialmente natural, como propiedad de nuestra naturaleza, y esencialmente sobrenatural, como especificada por un objeto formal

sobrenatural (*cf. Joannem a S. Thoma*, in I$^{am}$, q. 12, a. 1 y 4; Disp. XIV, a. 2, n. 17 ss.).

Una última consecuencia importante de la distinción real de potencia y acto, de esencia y existencia, en el orden sobrenatural, consiste en que, según Santo Tomás y su escuela, sólo hay en Cristo una sola existencia para ambas naturalezas, la existencia misma del Verbo que ha asumido la naturaleza humana (*cf.* III, q. 17, a. 2). Suárez por el contrario, que niega la distinción real entre la esencia creada y la existencia, debe admitir dos existencias en Cristo, lo cual disminuye notablemente la intimidad de la unión hipostática.

Estas son las principales irradiaciones de la distinción aristotélica de potencia y acto tal como Santo Tomás y su escuela la han comprendido. La potencia real no es el acto, por más imperfecto que se suponga a éste; pero la potencia es esencialmente relativa al acto, *potentia dicitur ad actum;* de donde dimana la división de las cuatro causas y todos sus corolarios, especialmente éste: el *processus ad infinitum* es imposible en las causas esencialmente subordinadas, sea que se trate de causas eficientes o bien de causas finales; por eso, débese admitir en la cumbre de todo la existencia de Dios *Acto puro,* pues lo más no sale de lo menos y hay más en lo que es que en lo que se hace. La causa primera del universo, por eso, no puede ser el devenir universal, la evolución creadora de sí misma, sino el Acto puro existente desde toda la eternidad, el mismo Ser subsistente; sólo en él la esencia y la existencia son idénticas. Vese ya que nada, absolutamente nada real y bueno puede existir fuera de él, sin depender de él, sin tener una *relación de causalidad* o de dependencia respecto de él, incluso nuestra libre determinación, que, como lo veremos, no es *destruída,* sino por el contrario *actualizada* por la causalidad divina (*cf.* I, q. 105, a. 4; I-II, q. 10, a. 4).

Esta síntesis metafísica realizada por Santo Tomás es mucho más perfecta que la doctrina explícitamente profesada por Aristóteles; pero desde el punto de vista filosófico es el desarrollo de los principios formulados por el Estagirita. Se puede decir que es la misma filosofía, pero llegada a la edad madura.

Este progreso, aunque sea intrínsecamente de orden filosófico, no se ha producido sin la ayuda extrínseca de la Revelación divina, que aquí ha sido para Santo Tomás, no principio de demostración, sino *stella rectrix*. Especialmente ha sido un guía precioso la doctrina revelada de la creación libre *ex nihilo*. La metafísica o filosofía primera conserva así su objeto formal que la especifica: *el ser en cuanto ser* conocido en el espejo de las cosas sensibles. Por ello permanece específicamente distinta de la teología, que tiene como objeto formal: *Deus sub ratione Deitatis*, Dios en su vida íntima, que únicamente la Revelación divina puede hacernos conocer. Y ya se prevé cuál será en Santo Tomás la armonía de estas dos disciplinas, la de la síntesis metafísica y de la síntesis teológica, que se subordinan la primera a la segunda (ver sobre este tema, *Acta secundi congressus thomistici internationalis*, Roma, 1936, pp. 379-408; R. Garrigou-Lagrange, *De relationibus inter philosophiam et religionem, ac de natura philosophiæ christianæ*).

SEGUNDA PARTE

# LA TEOLOGÍA Y EL *DE DEO UNO*

## I. LA NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA Y EL TRABAJO TEOLÓGICO

(1)

Mucho se ha escrito sobre este tema durante los últimos años, y en sentidos muy diferentes. Entre los discípulos de Santo Tomás, el P. Marin-Sola y el P. Schultes estaban muy lejos de concordar la definibilidad de las conclusiones teológicas propiamente dichas, obtenidas por un *discursus* verdaderamente ilativo partiendo de una premisa de fe y de una premisa de razón (*cf.* Marin-Sola, O. P., *L'évolution homogène du dogme catholique*, París, 2ª ed., trad. franc., 1924, t. II, p. 333; Reginaldus M. Schultes, O. P., *Introductio in Historiam dogmatum*, París, 1922, pp. 128, 115-149, 170-173, 185, 192-210). En cuanto a nosotros hemos escrito personalmente sobre este tema, en el mismo sentido que el P. Schultes, y hemos rehusado a admitir la definibilidad como dogma de fe de las susodichas conclusiones teológicas, frutos de un razonamiento propiamente ilativo y de una premisa racional no revelada (*De revelatione*, Roma, 1918, t. I, pp. 18, 20, 189 ss.; *De Deo uno*, París, 1938, pp. 43-49).

Más recientemente el P. Charlier, *Essai sur le problème théologique* (Biblioteca "Orientations", Bélgica, 1938, pp. 66, 121, 123, 135), p. 137: "La demostración en el sentido riguroso de la palabra no puede aplicarse en teología." *Ibíd.*, pp. 139, 140-141, ha escrito en un sentido diametralmente opuesto al del Padre Marin-Sola, y, según él, la misma teología no podría llegar con certeza a semejantes conclusiones, que pertenecerían más bien a la metafísica, de la cual se sirve el teólogo, que a la teología propiamente dicha. Esta se limitaría a explicar las verdades de fe, a buscar su subordinación, pero no podría, por sí misma, deducir con certeza conclusiones que sólo virtualmente estarían reveladas.

Mientras que el P. Marin-Sola piensa que el razonamiento teológico propiamente ilativo hace descubrir verdades capaces de ser definidas como dogma de fe, el P. Charlier cree que la misma teología no es capaz de llegar con certeza a semejantes conclusiones.

Nosotros pensamos que estas dos teorías opuestas entre sí están lejos de ser conformes con la doctrina de Santo Tomás y de sus principales comentaristas. Creemos que la verdadera doctrina tomista se eleva por medio y sobre estas posiciones extremas.

Podríamos mostrarlo con numerosos textos de Santo Tomás y de sus más eminentes intérpretes; hemos indicado en otra parte muchos de estos textos (*op. cit.*, pp. 18, 20, 189 ss.; *cf.* Gagnebet, en "Rev. thom.", 1939, pp. 108-147). Aquí nos contentaremos, para describir el trabajo teológico, según Santo Tomás y su escuela, con distinguir *los procedimientos* o pasos del espíritu, que concurren de una manera subordinada a este trabajo.

## ARTÍCULO 1. — *El objeto propio de la teología*

Suponemos aquí —lo cual expone Santo Tomás en la cuestión I de la *Suma teológica*— que la teología, hablando propiamente, es una ciencia que procede bajo la luz de la Revelación divina, que supone por consiguiente, la fe infusa en las verdades reveladas, y cuyo objeto propio es Dios considerado en su vida íntima, como autor de la gracia, Dios tal como la revelación y la fe nos lo hacen conocer, y no solamente Dios autor de la naturaleza, asequible a las fuerzas naturales de nuestra razón. No se trata tan sólo de Dios *sub ratione entis et primi entis,* al cual llega la metafísica, ciencia del ser en cuanto ser, sino de Dios *sub ratione Deitatis,* como está dicho (I, q. 1, a. 6):

Sacra doctrina propriissime determinat de Deo, secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur [*Rom.*, I, 19]: Quod notum est Dei, manifestum est illis), sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem comunicatum.

La teología, en el teólogo todavía *viator*, no versa sobre la Deidad *clare visa*, como la visión beatífica, sino sobre la Deidad *obscure per fidem cognita*; y sin embargo se distingue de la fe, que es como su raíz, porque es una ciencia de las verdades de la fe que debe explicar y defender por el método de analogía. Ella trata de descubrir su subordinación en un cuerpo de doctrina y de deducir las verdades que aquéllas contienen virtualmente. En este trabajo la teología no puede servirse del método de la analogía en la explicación de las verdades referentes a la vida íntima de Dios, *ad ipsam Deitatem ut sic*, sin recurrir a lo que la metafísica nos dice de Dios como primer ser, *sub ratione entis*. Por lo demás esto mismo está revelado, especialmente cuando Dios dice a Moisés: *Ego sum qui sum*, verdad que es equivalente a esta fórmula: *Solus Deus est ipsum Esse subsistens.*

Si bien en la tierra la teología procede de principios no evidentes, de los principios de la fe, sin embargo es una ciencia en el sentido propio de esta palabra, porque determina "la causa por la cual tal cosa tiene tales propiedades y no tales otras"; de este modo determina la naturaleza y las propiedades de la gracia santificante, de las virtudes infusas en general, de la fe, de la esperanza, de la caridad, etc. Santo Tomás en suma, aplica a la teología la definición aristotélica de la ciencia, que ha explicado en su comentario de los *Posteriora analytica* (l. I, lect. 4): *Scire est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere.* La ciencia se dice en sentido amplio de todo conocimiento cierto; se dice en sentido propio del conocimiento de las conclusiones por los principios (*cf.* R. Gagnebet, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, en "Rev. thom.", 1938, n. 1 y 2 [extracto, p. 78], y 1939, pp. 108-147).

Cuando el teólogo ya no sea *viator*, cuando haya recibido la visión beatífica, verá inmediatamente *in Verbo* la vida íntima de Dios, la Deidad o esencia divina; alcanzará en su luz plena las verdades que conocía antes por la fe, y podrá ver también *extra Verbum* las conclusiones que pueden deducirse de ellas.

En el cielo la teología existirá en estado perfecto con la

evidencia de los principios; *in via* existe en estado imperfecto, por así decir no ha llegado a la edad madura.

De donde se sigue para Santo Tomás y su escuela que la teología es una *ciencia subalterna* a la de Dios y de los bienaventurados; que también es *una sabiduría,* específicamente superior a la metafísica, pero inferior a la fe infusa; es un *habitus* adquirido por el trabajo, pero cuya raíz es esencialmente sobrenatural, *radix ejus est ipsa fides infusa.* De tal suerte, que si el teólogo llega a perder la fe infusa por una falta grave contra esta virtud teologal, ya no queda en él más que el cadáver de la teología, un cuerpo sin alma, porque ya no está adherido formal e infaliblemente a las verdades reveladas, principios de la teología, sino que a lo más está adherido materialmente a aquellas verdades reveladas que quiere guardar *ex proprio judicio et propria voluntate.*

Si tal es, según Santo Tomás y el conjunto de sus intérpretes, la naturaleza de la teología, ¿cuáles son los diversos procedimientos que concurren al trabajo teológico y lo constituyen? Es importante distinguirlos bien entre sí, para evitar las exageraciones opuestas en cuanto a su significación.

## ARTÍCULO 2. — *Los diversos procedimientos del trabajo teológico*

Estos procedimientos están indicados en cierta manera por Santo Tomás en la *Suma* (I, q. 1, a. 6, 8, 9), y más explícitamente en las cuestiones relativas a las diferentes verdades reveladas sobre la vida eterna, la predestinación, la Santísima Trinidad, los misterios de la Encarnación, de la Redención, de la Eucaristía, los diversos sacramentos, etc.

Para distinguir bien entre sí estos diversos procedimientos a los cuales recurre con frecuencia Santo Tomás y con él la totalidad de los teólogos, diremos:

1) *La teología recoge las diversas verdades reveladas* contenidas en el depósito de la Revelación, Escritura y Tradición, a la luz del Magisterio de la Iglesia que nos propone estas verdades reveladas. Este es el trabajo positivo de la teología bíblica, del estudio teológico de los diversos documentos y

órganos de la Tradición divina, así como de las diversas formas del Magisterio vivo.

2) *La teología establece el análisis conceptual de cada verdad revelada,* especialmente de las más fundamentales, para precisar bien la significación del sujeto y del predicado de estas verdades. ¿Qué se debe entender por ejemplo con estos términos *Verbum caro factum est,* según el contexto escriturístico y la tradición? La teología muestra que el sentido de esta proposición es éste: "El Verbo, que es Dios, se ha hecho hombre." Santo Tomás hace este trabajo de análisis conceptual en los primeros artículos de cada uno de sus tratados dogmáticos; fácil es comprobarlo por las primeras cuestiones de los tratados de la Trinidad y Encarnación. En vano se buscaría en estos artículos una conclusión teológica; solamente está el análisis algunas veces gramatical, pero sobre todo conceptual del sujeto y del atributo de una proposición revelada, para determinar bien su sentido exacto.

3) *La teología defiende contra los adversarios las verdades reveladas,* ora mostrando que están en el depósito de la Revelación, ora haciendo ver que no contienen una imposibilidad manifiesta, *sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides (cf.* I, q. 32, a. 1). No se trata de demostrar positivamente la posibilidad intrínseca de los misterios (si se demostrase por la sola razón la posibilidad de la Trinidad, se probaría también su existencia, porque la Trinidad no es contingente, sino necesaria). Tan sólo se trata de mostrar que no hay contradicción evidente en el enunciado de los dogmas, que si se dice por ejemplo "Dios es *trino* y *uno*"; no es desde el mismo punto de vista: es *uno* por naturaleza, y *trino* en cuanto que esta naturaleza única está poseída por tres personas distintas como los tres ángulos de un triángulo tienen la misma superficie.

4) *La teología propone argumentos de conveniencia para manifestar, sin demostrarla, la verdad de los misterios revelados.* De este modo esclarece el misterio de la generación eterna del Verbo y el de la Encarnación redentora con este principio: El bien es difusivo de sí propio y cuanto más elevado sea el orden al cual pertenece, tanto más abundante e íntimamente

se comunica (*cf.* S. Tomás, III, q. 1, a. 1). Conviene pues que Dios comunique *ad intra* toda su naturaleza por el misterio de la generación eterna del Verbo, y que el Verbo se encarne por nuestra salvación (*cf.* I, q. 32, a. 1, ad 2[um]). Los tomistas dicen comúnmente: *Hæc non possunt nec probari, nec improbari, sed cum probabilitate suadentur et sola fide cum certitudine tenentur.* Esta es la doctrina común.

5) *La teología recurre al* discursus explicativus, *al razonamiento explicativo, para manifestar y aquí con frecuencia en forma rigurosa lo que está implicado en una verdad revelada, sin pasar todavía a una nueva verdad.* Este procedimiento pasa de una fórmula confusa a una fórmula más clara de la misma verdad. Por ejemplo, de esta fórmula: *Verbum (quod erat Deus) caro factum est,* se pasa a ésta: *Verbum consubstantiale Patri, homo factum est.* La consubstancialidad del Verbo, digan lo que digan algunos, es mucho más que una conclusión teológica deducida por ilación de una verdad revelada; es la expresión más explícita de la misma verdad revelada, que está contenida formalmente en el prólogo del Evangelio de San Juan.

Asimismo no es necesario un *discursus* propiamente ilativo, sino que basta el *discursus* explicativo para pasar de estas palabras de Jesús: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (*Mat.*, XVI, 18), a ésta: "El Soberano Pontífice, sucesor de Pedro, es infalible cuando enseña *ex cathedra* a la Iglesia universal lo que concierne a la fe y a las costumbres." La segunda fórmula no es una nueva verdad deducida de la precedente, sino que es la misma verdad, porque son el mismo sujeto y el mismo atributo unidos por el mismo verbo ser; pero la primera fórmula es metafórica como expresión, mientras que la segunda se desliga de la metáfora y mira a la propiedad de los términos.

6) *La teología se sirve del* discursus *no sólo explicativo sino también propia y objetivamente ilativo, para deducir de dos verdades reveladas una tercera verdad,* aliunde revelata, *contenida, hasta explícitamente muchas veces, en la Escritura o la Tradición divina.* Esta clase de razonamiento ilativo es frecuente en teología; vincula con los artículos de fe contenidos

en el *Credo* otras verdades de fe para mostrarnos en un cuerpo doctrinal la subordinación de las diversas verdades reveladas que constituyen la doctrina cristiana. Esta es superior no sólo a los diversos sistemas teológicos, sino también a la propia ciencia teológica, es la *doctrina fidei.* Así se explica por qué Santo Tomás ha intitulado a la primera cuestión de la *Suma teológica, De sacra doctrina;* en el primer artículo se trata de la *doctrina fidei,* pero en los artículos siguientes se trata de la *doctrina theologica,* de la *sacra theologia* que es declarada ciencia, ciencia una, eminentemente especulativa y práctica, sabiduría, y que argumenta, lo que no hace la fe, la cual se adhiere simplemente a las verdades reveladas. Desde este punto de vista la *sacra doctrina* contiene dos doctrinas subordinadas la una a la otra: la doctrina de fe y la doctrina teológica o ciencia teológica, superior ésta a los sistemas que no han llegado al estado de ciencia propiamente dicha. La subordinación de los diversos elementos agrupados alrededor de los artículos de la fe sólo aparece de una manera explícita por el procedimiento teológico del que hablamos en este momento, por ese *discursus* ilativo que de dos verdades reveladas deduce una tercera igualmente revelada, hasta en forma explícita a veces, en algún lugar de la Escritura o de la Tradición. Así de estas dos verdades reveladas: Jesús es verdaderamente Dios y Jesús es verdaderamente hombre, se deduce rigurosamente que Jesús tiene dos inteligencias y dos voluntades libres, lo cual El mismo ha expresado cuando dijo: *Non sicut ego volo, sed sicut tu* (*Mat.,* XXVI, 39).

Semejante conclusión, *jam aliunde revelata,* puede ser definida evidentemente por la Iglesia como dogma de fe: basta para ello que sea revelada en el sentido propio de esta palabra. El razonamiento teológico en este caso no es inútil, como se ha dicho algunas veces, porque da la *inteligencia* de la verdad deducida, que antes sólo era conocida por la fe. Lo característico de la demostración no es descubrir una verdad sino hacerla conocer por su causa. Así se cumple la frase clásica: *fides quærens intellectum.* Esto es capital (*cf.* Gagnebet, O. P., *La nature de la théologie spéculative,* "Rev. thomiste", 1938, n. 1 y 2).

7) *La teología deduce, por un* discursus *propiamente ilativo, de dos verdades reveladas una tercera verdad* non aliunde revelata, *que no está revelada en sí misma sino tan sólo en las otras dos cuyo fruto es ella.* Los tomistas admiten por lo general que dicha conclusión que se deriva de dos verdades de fe, es revelada en substancia y que por consiguiente puede ser definida como un dogma por la Iglesia. La razón de ello consiste en que el razonamiento humano sólo interviene en este caso para unir las dos verdades de fe, que bastan por sí mismas para hacer conocer la tercera verdad. En este caso el razonamiento no es causa, sino condición del conocimiento de esta tercera verdad. Reúne simplemente las dos premisas de fe *(cf. Salmanticenses, Cursus theol., de Fide,* disp. I, dub. IV, n. 127).

8) *Por último, la teología deduce, por un* discursus *propiamente ilativo, de una verdad de fe y de una verdad de razón no revelada, una tercera* verdad que no estaba *simpliciter* o propiamente revelada, sino tan sólo *virtualiter,* en su causa. Esta tercera verdad, si está rigurosamente deducida, pertenece al campo, no de la fe, sino de la ciencia teológica.

Este último caso se subdivide, según sea de fe o de razón la *mayor* del razonamiento (que es siempre más universal y por lo mismo más importante que la menor). Si la mayor es de fe y la menor de razón, la conclusión está más cercana a la Revelación; si la mayor es de razón y la menor de fe, entonces la conclusión está más alejada de la Revelación divina.

Numerosos teólogos, y especialmente muchos tomistas *(cf. Salmanticenses, loc. cit.,* n. 124), que citan con razón como defensores de esta tesis a Capreolus, Cayetano, Báñez, Juan de Santo Tomás, etc., contra Vega, Vásquez, Suárez, Lugo *(cf. Dict. théol. cath.,* t. V, art. "Explicite et implicite", y art. "Dogme"), sostienen que esta última conclusión teológica no puede ser definida por la Iglesia como dogma de fe, porque propiamente hablando o *simpliciter* no es revelada, sino tan sólo *secundum quid* o *virtualiter,* en su causa. Propiamente hablando es deducida de lo revelado. Sin embargo la Iglesia puede condenar infaliblemente como errónea, no como *herética* la contradicción de dicha conclusión. Hay manifiesta-

mente una diferencia entre estas dos notas: herética y errónea; una proposición herética es contraria a la fe; una proposición que la Iglesia infaliblemente declara errónea es contraria a una conclusión teológica que forma parte de la ciencia teológica recibida.

Si se examina de cerca la primera cuestión de la *Suma teológica* de Santo Tomás y la estructura de sus diversos tratados teológicos, vese que ha empleado estos ocho procedimientos, comúnmente admitidos y distinguidos por sus más grandes comentaristas.

Por este motivo no podríamos admitir las dos opiniones extremas opuestas entre sí, de las cuales hablábamos al comienzo de esta sección. No podríamos admitir que la Iglesia pueda definir como un dogma *simpliciter* revelado por Dios lo que no está revelado *simpliciter*, sino tan sólo *virtualiter* o *secundum quid, in causa.*

Por otra parte la teología puede llegar muy bien a la certeza acerca de semejante conclusión, que pertenece por cierto a su campo y no sólo al de la metafísica colocada a su servicio. Lo más importante de la teología no es evidentemente la deducción de estas conclusiones teológicas, sino la explicación de las mismas verdades de fe, su penetración, su profundización, el conocimiento de su subordinación. En lo cual la teología es ayudada por los dones de entendimiento y de sabiduría, que vuelven penetrante y sabrosa a la fe. Y las conclusiones teológicas no son buscadas precisamente por sí mismas, sino para llegar a una inteligencia más perfecta de los principios de fe cuya virtualidad ellas manifiestan. Todo el trabajo está enderezado al fin expresado con tanta claridad por el Concilio del Vaticano: *ad aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam* (Denz.-Bannw. n. 1796).

## ARTÍCULO 3. — *El trabajo teológico y la evolución del dogma*

Semejante concepción de la teología, aunque no admite la definibilidad de las conclusiones teológicas propiamente dichas, concede un importante lugar a la evolución del dogma.

Santo Tomás no ha ignorado por cierto el progreso dogmático, él que ha estudiado con tanta profundidad en su comentario de los *Segundos analíticos* de Aristóteles (l. II, lect. 3-17), cómo se hace la *venatio*, la búsqueda de la definición real y distinta, hablando de la definición nominal *(quid nominis)* que expresa el concepto confuso de la cosa que se debe definir. El trabajo más importante de la filosofía y de la teología estriba en este paso metódico del concepto confuso del sentido común (o del sentido cristiano) al concepto distinto. Este último no es deducido del precedente como una conclusión, sino que es el mismo concepto que se precisa cada vez más, por la división del género o de una noción más general y por la comparación inductiva de la cosa que se debe definir con lo que más o menos se le asemeja. De este modo se obtienen en filosofía las definiciones precisas de la substancia, de la vida, del hombre, del alma, de la inteligencia, de la voluntad, del libre arbitrio, de las diferentes virtudes adquiridas, etc.

El mismo análisis conceptual en teología ha contribuído en gran manera a la precisión de las nociones indispensables para la fórmula de los dogmas: nociones de ser creado y de ser increado, de unidad, de verdad, de bondad (ontológica y moral); nociones de la analogía referente a Dios, de sabiduría divina, de voluntad divina, de amor increado, de providencia, de predestinación; nociones de naturaleza, de persona, de relación, para la inteligencia de las verdades reveladas sobre la Trinidad y la Encarnación; nociones de gracia (habitual y actual; eficaz y suficiente); nociones de libre arbitrio, de mérito, de pecado, de virtud infusa, de fe, de esperanza, de caridad, de justificación; noción de sacramento, de carácter, de gracia sacramental, de transubstanciación, de contrición; nociones de bienaventuranza y de castigo, de purgatorio y de infierno, etc.

Antes incluso, de procurar *deducir* conclusiones teológicas, es decir, llegar a nuevas verdades distintas de las verdades reveladas, hay una labor inmensa en el análisis conceptual de estas últimas, para pasar de la noción confusa (expresada por la definición nominal corriente o por los términos de la Es-

critura y de la Tradición) a la misma noción distinta y precisa, para apartar la herejía que deforma la misma Revelación. Sólo a la larga capta la inteligencia el sentido profundo de los principios, su elevación y su resplandor.

Tal es la parte más importante de la *ciencia teológica*, la que más contribuye al progreso dogmático. Y en un plano inferior a esta ciencia, entre los diferentes sistemas teológicos, como ha señalado el P. A. Gardeil (*Le donné révélé et la théologie*, 1910, pp. 252-285), interesa[4] reconocer la importancia de las síntesis universales que tienen como idea madre la idea misma de Dios, autor de la naturaleza y de la gracia o de la salvación, y no una idea particular, manifiestamente subordinada a la precedente, como es la del libre arbitrio del hombre. Un sistema particular así dominado por una idea particular no puede ser una síntesis universal, la cual debe estar dominada por la idea de Dios, objeto propio de la teología; esta idea suprema debe ser como el sol espiritual que ilumina todas las partes de la doctrina.

Desde este punto de vista la doctrina de fe, en su simplicidad superior, es como un círculo simplísimo; las enseñanzas de los más ilustres teólogos para la explicación del dogma son como un polígono inscripto en el círculo, para detallar su contenido y sus riquezas. Los nominalistas trazaron su polígono a su manera. Es muy diferente del que había sido esbozado por San Agustín y trazado por Santo Tomás. Pero, por más perfecto que sea este último, no podría tener la simplicidad eminente del círculo en el cual está inscripto. Por esta razón la teología, mientras progresa, desaparece en cierto modo ante la superioridad de la fe divina a la cual no deja de realzar. Es un comentario de la palabra de Dios, que atrae cada vez más la atención sobre ella, y que al mismo tiempo procura ser olvidado, como San Juan Bautista cuando anunciaba "el cordero de Dios que borra los pecados del mundo".

## II. LA ESTRUCTURA DEL *DE DEO UNO* Y EL VALOR DE LAS PRUEBAS TOMISTAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Para indicar la estructura y el estilo del tratado *De Deo uno,* tal como se encuentra en la *Suma teológica* de Santo Tomás y tal como lo ha comprendido la escuela tomista, hablaremos en primer lugar del valor de las pruebas de la existencia de Dios que están expuestas en él, y del término de las mismas, que es al mismo tiempo el punto de partida de la deducción de los atributos divinos. Insistiremos luego sobre la eminencia de la Deidad, o naturaleza divina, sobre el conocimiento que se puede tener de ella, natural y sobrenaturalmente. Trataremos por último de la sabiduría de Dios, de su voluntad y de su amor, de la providencia y de la predestinación.

Santo Tomás, en la *Suma teológica,* retoma desde un punto de vista superior las pruebas filosóficas de la existencia de Dios dadas por Aristóteles, Platón, los neoplatónicos y los filósofos cristianos.

1. *Exposición sintética.* Cuando considera estos cinco caminos ascendentes desde el punto de vista eminente de la sabiduría teológica, Santo Tomás determina las condiciones de su valor y muestra cuál es el punto culminante hacia el cual ellas convergen. Son para él las cinco pruebas tipos, a las cuales pueden reducirse las demás. Hemos expuesto con amplitud este problema en otra parte *(Dieu, son existence et sa nature,* 6ª ed., 1933, primera parte, y *De Deo uno,* 1ª ed., 1938).

Santo Tomás no admite que se pueda probar *a priori* la existencia de Dios (I, q. 2, a. 1), aunque la proposición *Deus est* sea *per se nota quoad se,* o evidente de sí por sí misma y para aquel que sabría qué es Dios: el mismo Ser subsistente cuya

esencia implica la existencia actual o de hecho: *existentiam non solum signatam aut conceptam, sed exercitam in re extra animam.* Pero dice, no sabemos *a priori* qué es Dios, *nescimus de Deo quid est;* al principio sólo tenemos una definición nominal de Dios, concebido confusamente como causa primera del mundo, de todo lo real y bueno que hay en él. De esta noción abstracta de Dios, muy diferente de la intuición inmediata de la esencia divina, no podemos deducir *a priori* su existencia concreta o de hecho.

Vemos sin duda alguna *a priori* que *Dios existe por sí mismo, si existe de hecho.* Pero para afirmar que existe de hecho *(existentia exercita)*, es preciso partir de la existencia de hecho de las realidades contingentes que nuestra experiencia comprueba, y ver si ellas exigen necesariamente una causa primera que corresponda realmente fuera de nuestro espíritu a nuestra noción abstracta o definición nominal de Dios *(cf.* I, q. 2, a. 1, ad $2^{um}$; y a. 2, ad $2^{um}$).

Esta posición es la del *realismo moderado*, intermediaria entre el nominalismo que conduce al agnosticismo (como se verá en Hume), y el realismo excesivo de la inteligencia, que se encuentra en diversos grados en Parménides, Platón, los neoplatónicos; que reaparece en cierto sentido en el argumento de San Anselmo, más tarde bajo una forma muy acentuada en Spinoza, y también en Malebranche y los ontologistas, que creen tener una intuición inmediata confusa, y no tan sólo una idea abstracta, de la naturaleza de Dios.

Todas las pruebas clásicas de la existencia de Dios admitidas por Santo Tomás (I, q. 2, a. 2), se apoyan en el principio de causalidad, cuyas fórmulas cada vez más profundas son las siguientes: todo lo que sucede tiene una causa, todo ser contingente, aun cuando existiese de hecho *ab æterno,* exige una causa; todo lo que es, sin ser por sí, depende de una causa que es por sí. Con mayor claridad todavía: lo que participa de la existencia (lo que tiene parte en la existencia y tiene una existencia limitada) depende en último término de una causa que debe ser la Existencia misma, el Ser por esencia, de una causa que es a la existencia como A es A, de un ser, únicamente el cual puede decir: *Ego sum qui sum.* Siempre que no

haya esta identidad, sino composición, unión de la esencia y de la existencia, habrá que subir más arriba, porque la unión es posterior a la Unidad y la supone.

En otros términos y más simplemente: *lo más no sale de lo menos,* lo más perfecto no puede ser producido por lo menos perfecto. Si existen en el mundo seres que llegan a la existencia y que luego desaparecen, si hay en él seres que sólo tienen una vida temporal y perecedera, hombres con una sabiduría muy limitada, con una bondad muy restringida, con una santidad que siempre tiene sus imperfecciones, es preciso que haya, en la cumbre de todo, Aquel que es desde toda la eternidad el mismo Ser, la misma vida, la misma sabiduría, la misma bondad, la santidad misma. De lo contrario lo más saldría de lo menos, la inteligencia de los hombres de genio y la bondad de los santos provendrían de una fatalidad material y ciega; lo más perfecto se originaría de lo menos perfecto, en oposición al principio de causalidad. Esta prueba general contiene virtualmente todas las demás pruebas *a posteriori,* que se fundan todas en el principio de causalidad.

Para ver el valor de estas pruebas, debe advertirse que la causa que es requerida necesariamente por los hechos y las realidades existentes que comprobamos, no se encuentra en la serie de causas pasadas; el hijo depende sin duda alguna del padre y del abuelo; pero el padre y el abuelo, que con frecuencia ya no existen cuando su descendiente todavía existe, eran tan contingentes como éste y exigían una causa tanto como éste; habían recibido la existencia, la vida, la inteligencia; ninguno de ellos y ninguno de sus ascendientes podía decir: yo soy la vida.

Asimismo, en la serie pasada de las generaciones animales, no hay ningún buey, por ejemplo, que pueda dar cuenta o explicar toda la raza bovina; sería causa de sí mismo (I, q. 104, a. 1). Más aún, no repugna *a priori,* según Santo Tomás (I, q. 46, a. 2, ad $7^{um}$), que esta serie de causas contingentes *pasadas* no haya tenido principio, que no haya habido un primer animal, un primer león, un primer buey, etc. Aun en el supuesto caso de que esta serie de causas contingentes no hubiese comenzado, dependería *ab æterno* de una causa superior

que no habría recibido la existencia y la vida, y que podría darla indefinidamente a todas las demás. Sin duda alguna, dice Santo Tomás, la huella del pie en la arena supone el pie que la ha producido, pero si éste estuviese asentado *ab æterno* sobre la arena, la huella estaría allí también desde toda la eternidad, y con relación a ella el pie tendría una prioridad no de tiempo, sino tan sólo de causalidad; lo mismo sucedería con la causa primera con relación al mundo, si éste existiese *ab æterno*, tendría una existencia dependiente desde toda la eternidad de la causa primera, que domina el movimiento y el tiempo (*cf. Cont. gent.*, l. II, c. 38).

Por lo tanto la causa requerida necesariamente por los hechos y las realidades existentes que comprobamos, no se encuentra en la serie de las causas *pasadas*, las cuales sólo accidentalmente están subordinadas, porque las causas precedentes son tan pobres como las que les siguen y no son necesarias para la existencia de éstas; hasta habría podido estar invertido el orden de las mismas (*cf.* I, q. 104, a. 1). La causa necesariamente requerida, de la cual hablamos, se encuentra en la serie de las *causas esenciales o necesariamente subordinadas y actualmente existentes;* de ellas dependen necesaria y actualmente los hechos y las realidades que comprobamos. Se llama en metafísica la causa propia, *causa propria, per se primo seu necessario et immediate requisita a suo effecto proprio.* De ella habla Santo Tomás (I, q. 2, a. 2): *ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse;* no dice *fuisse.* Del hecho de que el hijo siga existiendo, no se sigue que su padre existe todavía; aunque la generación pasiva del hijo haya tenido como causa propia la generación activa del padre, en cuanto al devenir, *quoad ipsum fieri,* no se sigue *quoad esse* que la existencia continuada del hijo dependa de la del padre. El padre ha sido causa propia de la generación de su hijo, pero no de su ser, ni de su conservación en la existencia (*cf.* I, q. 104, a. 1). Para comprender bien qué es la causa propia, debe advertirse que el efecto propio supone necesaria e inmediatamente la causa propia, como las propiedades que dimanan de una naturaleza suponen necesaria e inmediatamente a ésta, como las propiedades del círculo suponen la naturaleza del círculo. Aristó-

teles (*Post. anal.*, l. I, c. IV, coment. S. Thomæ, lect. X. *de quarto modo dicendi per se*) daba como ejemplo: el homicida es causa del homicidio, la luz ilumina, el fuego calienta.

La aplicación es fácil: si el movimiento no tiene en sí mismo su razón de ser, si no es *ratio sui*, es preciso, en virtud del principio de causalidad, que dependa de un motor, y en último análisis, de un motor inmóvil, que no necesite ser movido por un motor superior, de un motor supremo que esté sobre el movimiento y sobre todo movimiento (local, cualitativo, cuantitativo, vital, intelectual o voluntario), de un motor que sea su acción, el mismo obrar en lugar de haberlo recibido.

Esta serie ascendente de causas actualmente existentes y necesariamente subordinadas es por ejemplo ésta: el marinero es llevado por el barco, el barco por las olas, las olas por la tierra, ésta por el sol que la atrae, el sol a su vez por un centro superior, pero no se puede ascender hasta lo infinito en esta serie de causas necesariamente subordinadas y actualmente existentes. Si no hubiese un motor supremo, no habría causa del movimiento, y éste, que no es *ratio sui*, que no tiene en sí mismo su razón de ser, no existiría. De nada vale recurrir a un movimiento anterior o pasado: éste es tan pobre y tiene tanta necesidad de explicación como los movimientos que comprobamos en este momento. Es necesario desde toda la eternidad para la máquina del mundo un motor supremo, del mismo modo que para explicar el movimiento local de las manecillas de un reloj no basta multiplicar sus engranajes sino que es preciso que haya un resorte cuya elasticidad explique el movimiento de las ruedas y el de las mismas manecillas; si el resorte está roto, el reloj se para. La prueba es válida con la condición, como hemos dicho antes, de que no se substituya la moción divina con el concurso simultáneo (*cf.* p. 72).

Desde este punto de vista puede verse el valor de las cinco pruebas expuestas por Santo Tomás (I, q. 2, a. 3): 1ª Si el movimiento no tiene en sí mismo su razón de ser (sea que se trate de un movimiento corpóreo o de un movimiento espiritual de nuestra inteligencia o de nuestra voluntad, la consideración es la misma), exige un *Primer motor* (de los cuerpos y de los espíritus). 2ª Si hay causas eficientes necesariamente

subordinadas y actualmente existentes, como las que son necesarias en cada instante para la conservación de nuestra vida (presión atmosférica, calor, etc.), es preciso que haya una *Causa suprema* capaz de dar a las demás la causalidad y la vida y de conservarlas. 3ª Si hay seres contingentes que pueden no existir, menester es que haya un *Ser necesario* que tenga la existencia por sí mismo y que pueda darla a los demás; si no existiese nada un solo instante del tiempo, nada existiría eternamente; y si sólo hubiese seres contingentes su existencia estaría sin razón de ser. 4ª Si hay en el mundo seres más o menos perfectos, más o menos nobles, verdaderos y buenos, es porque *participan* en grado diverso de la existencia, de la nobleza, de la verdad, de la bondad, sólo tienen una parte de las mismas; en cada uno de ellos hay *composición,* unión del sujeto que participa y de la existencia, de la bondad, de la verdad participadas. Ahora bien el compuesto supone lo simple, como la unión, por el hecho mismo de que participa de la unidad, presupone la unidad: *quæ secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam, adunantem ipsa* (I, q. 3, a. 7), y por consiguiente es absolutamente necesario que haya en la cumbre de todo *Aquel* que únicamente pueda decir: no sólo tengo la existencia, la verdad y la vida, sino que *soy el Ser, la Verdad y la Vida.* 5ª Por último, si hay en el mundo, en los cuerpos inanimados, en las plantas, los animales y el hombre, una actividad natural que tiende manifiestamente hacia un bien conveniente o un fin, esta tendencia de tal modo enderezada a un fin exige una inteligencia ordenadora. Si los cuerpos tienden hacia un centro determinado por la cohesión del universo, si la planta y el animal tienden a asimilarse los alimentos necesarios y a reproducirse; si el ojo y la vista son para ver, el oído para escuchar, el pie para caminar, las alas para volar, la inteligencia para conocer la verdad, la voluntad para querer el bien, y si todo hombre desea naturalmente la felicidad, estas tendencias naturales enderezadas tan manifiestamente a un bien adecuado, a un fin, han de depender de un *Ordenador supremo,* de una inteligencia superior que conozca *las razones de ser* de las cosas. Es preciso incluso que ésta sea la misma Sabiduría y la misma Verdad; de lo

contrario, ella misma estaría enderezada a la sabiduría y a la verdad, necesitaría por consiguiente de un Ordenador supremo que sea a la Sabiduría y a la Verdad lo que A es a A, o como A es A. El compuesto supone lo simple; la unión supone la unidad y la identidad absoluta. *Quod causam non habet primum et immediatum est*, dice Santo Tomás (*Cont. gent.*, l. II, c. 15, § 2), o sea: *Lo que no tiene causa debe ser por sí mismo e inmediatamente* (no por intermedio de otra cosa) *el mismo Ser, ens per essentiam et non per participationem.*

2. *Valor del fundamento de estas pruebas.* Todas estas pruebas se apoyan en el principio de causalidad: lo que es, sin ser por sí mismo, depende en último término de una causa que es por sí misma. La negación de este principio implica contradicción, porque "un ser contigente incausado" sería al mismo tiempo *por sí mismo* y *no por sí mismo;* la existencia le convendría sin poder convenirle, ya que sería una relación positiva de conveniencia de dos términos que nada tendrían de positivo por donde podrían convenir entre sí. Esta relación de conveniencia de la existencia con un ser contingente incausado es a todas luces ininteligible.

Kant ha objetado: es ininteligible para nosotros, dada la constitución de nuestra inteligencia, pero quizás no es absurdo en sí mismo.

A lo cual debe responderse que lo absurdo es lo que repugna a la existencia, y le repugna porque está fuera del ser inteligible, objeto de la inteligencia, y sin ninguna relación posible con él. Por eso lo absurdo se identifica con lo que es absolutamente ininteligible. Este es el caso de *esa relación de conveniencia entre dos términos que de ningún modo podrían convenir entre sí.* En otras palabras: la unión incausada de lo diverso es imposible: *Quæ secundum se* diversa *sunt non conveniunt in aliquod* unum, *nisi per aliquam* causam adunantem ipsa (I, q. 3, a. 7). También se dice comúnmente: *causa unionis est unitas.* La unión *participa* tan sólo de la unidad, ya que implica una diversidad de los elementos unidos, y por lo tanto la unión supone una unidad superior. El que un ángel o un grano de arena saliesen de la nada sin ninguna causa, no sólo es una afirmación *gratuita* como la de un hecho posible cuya existen-

cia se ignora, sino que también es una afirmación absolutamente ininteligible y absurda. En una palabra, el ser por participación supone necesariamente el ser por esencia, y la unidad por participación supone la unidad por esencia.

Hemos expuesto con mayor amplitud esta defensa del principio de causalidad en otra obra (*cf. Dieu, son existence et sa nature*, 6ª ed., 1933, pp. 83 ss., 98 ss., 170-181).

Se puede retomar la defensa de este principio, no ya *secundum viam ascendentem inventionis,* sino *secundum viam judicii,* descendiendo de la noción de Ser por esencia a la de ser por participación. Así procede Santo Tomás (I, q. 44, a. 1). Muchos hoy día se colocan en este punto de vista; pero debe comenzarse por el camino de la invención (*cf.* C. Fabro, *La difesa critica del principio di causa,* "Rivista di Filosofía neoscolastica", 1936, pp. 102-141; *La nozione metafisica di partecipazione sec. s. Tommaso,* 1939).

La negación del principio de causalidad, es verdad, no es una contradicción tan evidente como si se dijese: lo contingente no es contingente, o lo contingente existe necesariamente por sí mismo. Como observa Santo Tomás (I, q. 44, a. 1, ad 1um), si se niega el principio de causalidad, no se niega la definición de lo contingente *in 1º modo dicendi per se,* pero se niega *su propiedad* inmediata *in 2º modo dicendi per se* según la terminología de Aristóteles (*Post. anal.*, l. I, c. IV, lect. 10, S. Thomæ). Rechazar el segundo miembro de esta distinción lleva a decir que nunca se puede deducir de la definición de una cosa sus propiedades, por ejemplo, las propiedades del círculo. Y esta negación de la dependencia del ser contingente respecto a su causa conduce a una verdadera contradicción, porque lleva a sostener que la unión incausada de lo diverso es posible, que la existencia conviene positivamente a un sujeto contingente incausado, aunque no haya *nada* por donde pueda *convenirle;* sería afirmar la conveniencia positiva y actual de dos términos que de ningún modo conviene entre sí, lo cual es a la vez absolutamente ininteligible y absurdo, porque está fuera del ser inteligible y sin ninguna relación posible con él. Además de las proposiciones con toda claridad contradictorias, hay otras que contienen, como en el sistema de Spinoza, una con-

tradicción menos evidente, y hasta algunas veces una contradicción oculta; por ejemplo, algunos no han visto la contradicción de esta proposición: *incorporalia possunt esse ex se in loco*, y sin embargo repugna que el puro espíritu esté por sí mismo en un lugar, porque es de un orden superior al espacio (*cf.* S. Tomás, I, q. 2, a. 1): *incorporalia non esse in loco est propositio per se nota apud sapientes tantum.* Hasta hay contradicciones cuya repugnancia sólo aparece a la luz de la Revelación divina, por ejemplo, si alguno dijese que hay cuatro personas en Dios, es una contradicción inevidente para nosotros, pero evidente para los que saben *quid est* Dios, qué es, para los que tienen la visión beatífica. Hay muchas intermediarias entre las contradicciones absolutamente manifiestas y las contradicciones ocultas; la negación del principio de causalidad se aproxima mucho a las contradicciones *in terminis* a todas luces evidentes.

Si el principio de causalidad no puede ser negado o puesto en duda, sin que se niegue o se ponga en duda el de contradicción, síguese de ello que las pruebas clásicas de la existencia de Dios entendidas en su verdadera significación, no pueden ser rechazadas sin introducir el absurdo en la raíz de todo. Hay que elegir: o el Ser necesario y eterno únicamente el cual puede decir: "yo soy la verdad y la vida", o bien la absurdidad radical en el principio de todo. Si Dios es verdaderamente el Ser necesario, del que todo depende, se sigue con toda evidencia que sin él todo se vuelve absurdo, o que la existencia de todo lo demás se torna imposible. De hecho, si no se quiere admitir la existencia de una causa suprema y eterna, que es el mismo Ser y la Vida misma, uno debe contentarse con la evolución creadora la cual, puesto que no tiene en sí misma su razón de ser, no puede ser más que una abstracción realizada y una contradicción: un movimiento universal sin sujeto distinto de él, sin causa eficiente distinta de él, sin dirección determinada, sin finalidad, una evolución en la cual lo más perfecto sale de lo menos perfecto sin causa alguna. Esto se opone a todos los primeros principios del pensamiento y de la realidad, a los principios de contradicción o de identidad, la causalidad eficiente y de finalidad. En una palabra: sin el Ser necesario

y eterno, del cual todo depende, nada es ni puede ser. Afirmar, si se niega la existencia de Dios, la existencia de cualquier cosa, es caer en una contradicción, que no siempre aparece como contradicción en los términos o inmediata, pero que, sin embargo, si se la examina con detención, es una verdadera contradicción. Si en la doctrina de Spinoza muchas conclusiones, sin ser inmediatamente contradictorias en los términos, lo son mediatamente, con mayor razón en una doctrina atea que niega la existencia de Dios; por consiguiente, el agnosticismo que duda de la existencia de Dios puede ser llevado también a dudar del valor real del principio de contradicción, primer principio del pensamiento y de la realidad.

Tal es, según la escuela tomista, el valor de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, tales cuales las ha resumido Santo Tomás en la *Suma teológica.*

3. *Punto culminante hacia el cual convergen las cinco pruebas típicas de la existencia de Dios.* Santo Tomás muestra muy bien (I, q. 3, a. 4), que esta cumbre no es sino el *mismo Ser subsistente.* Estas cinco vías son como cinco arcos que terminan en la misma clave de bóveda. En efecto, cada una de ellas finaliza en un atributo divino: primer motor de los cuerpos y de los espíritus, primera causa eficiente, primer necesario, ser supremo, suprema inteligencia que lo dirige todo. Ahora bien, cada uno de estos atributos sólo puede pertenecer a Aquel que es el mismo Ser subsistente, y únicamente el cual puede decir: *Ego sum qui sum.*

El *primer motor* debe ser su misma actividad; ahora bien, el modo de obrar sigue al modo de ser, por lo tanto debe ser el mismo Ser. *La causa primera,* para ser incausada, debe tener en sí misma la razón de su propia existencia. Ahora bien, ella misma no se puede causar, porque para causar es preciso ser antes. Por consiguiente no ha recibido la existencia, sino que es la misma existencia. *El Ser necesario* implica también como atributo esencial la existencia, es decir, que no sólo debe *tener* la existencia, sino también ser su existencia, o la existencia misma. *El Ser supremo,* absolutamente simple y perfecto, tampoco podría participar de la existencia, sino que debe ser el Ser por esencia. *La primera inteligencia* que todo lo ordena,

no puede a su vez estar enderezada al ser y a la verdad como a un objeto distinto; ella debe ser el mismo Ser siempre actualmente conocido. Es preciso que pueda decir, no sólo: "yo tengo la verdad y la vida", sino también "yo soy la verdad y la vida".

Tal es el término de las pruebas tomistas de la existencia de Dios, el término de la metafísica ascendente que se eleva de las cosas sensibles hasta Dios, *via inventionis,* y el punto de partida de la sabiduría superior que juzga de todo, desde arriba, por las razones supremas de las cosas, *via judicii (cf.* I, q. 79, a. 9).

Vese por ello que en este orden de las supremas razones de las cosas la verdad fundamental, según el tomismo, es ésta: *Solamente en Dios la esencia y la existencia son idénticas (cf.* N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ,* 1911).

Es ése, en efecto, el principio supremo de la distinción real y esencial de Dios y del mundo. Esta distinción real y esencial aparece en primer lugar porque Dios es *inmutable* y el mundo cambiante (1ª, 2ª, 3ª *via);* ella se precisa porque Dios es *absolutamente simple* y el mundo compuesto (4ª y 5ª *via);* halla su forma definitiva cuando Dios aparece como *Aquel que es,* mientras que todo lo que existe fuera de El es por naturaleza tan sólo capaz de existir, está compuesto de esencia y existencia. La creatura *no es* su existencia, sino que tiene la existencia después de haberla recibido. Y si el verbo *es* expresa la identidad real del sujeto y del predicado, la negación *no es* niega esta identidad real.

Esto es aprehendido de una manera vaga por el sentido común o razón natural, que tiene la intuición confusa de que el principio de identidad es la ley suprema de la realidad, como lo es del pensamiento, y de que la realidad suprema debe ser al ser como A es A, absolutamente una e inmutable y por lo mismo trascendente, real y esencialmente distinta del universo, el cual sí que es esencialmente diverso y cambiante. Este punto culminante de la razón natural, así precisado por la razón filosófica, está revelado al mismo tiempo en esta frase de Dios a Moisés: *Ego sum qui sum (Ex.,* III).

Se explica entonces que la tesis 23 de las veinticuatro tesis tomistas haya sido formulada de la siguiente manera: *Divina Essentia per hoc quod exercitæ actualitati ipsius* ESSE *identificatur, seu per hoc quod est* IPSUM ESSE SUBSISTENS, *in sua veluti metaphysica ratione bene nonis constituta proponitur, et per hoc quidem rationem nobis exhibet suæ infinitatis in perfectione.* De una manera más breve: *Solus Deus est ipsum esse subsistens, in solo Deo essentia et esse sunt idem.* Pero esta proposición capital que se repite constantemente en Santo Tomás (*cf.* el índice de sus obras, la *Tabula aurea,* en la palabra "Deus", n. 27), pierde su profunda significación cuando se rehusa como Escoto y Suárez, a admitir la distinción real en toda creatura de la esencia y de la existencia.

Según Santo Tomás y su escuela: "Sólo Dios es su existencia, la misma existencia imparticipada; la creatura no es su existencia, sino que tiene una existencia participada, recibida y limitada por la capacidad real que la recibe, es decir por su esencia." Esto es cierto en sí mismo, *antes de la consideración de nuestro espíritu,* y por consiguiente la composición de esencia y existencia no es solamente lógica, sino también *real.* (Esta proposición debe ser de una evidencia soberana para una creatura intelectual que ve a Dios inmediatamente, que ve al *ipsum esse subsistens,* y se compara con él.) Si fuese de otro modo, la creatura, no siendo ya un compuesto real de potencia y acto, es acto puro, y ya no se distinguiría real y esencialmente de Dios (*cf.* Garrigou-Lagrange, *La distinction réelle et la réfutation du panthéisme,* "Revue thomiste", oct. de 1938).

Esta verdad capital de ninguna manera es puesta en duda por los tomistas, que han visto el constitutivo formal de la naturaleza divina, según nuestro modo imperfecto de conocer, en el *intelligere subsistens,* más bien que en el *ipsum esse subsistens.* La diferencia de estos dos modos de ver, por lo demás, es menos importante de lo que aparece a primera vista, pues hasta los tomistas que abogan por el *ipsum esse subsistens,* enseñan en primer lugar con Santo Tomás (I, q. 3, a. 1 y 2), que Dios no es un cuerpo, sino un puro espíritu; y por eso en seguida muestra que es el mismo Ser subsistente en su espiritualidad absoluta en la cumbre de todo, y que es la suprema in-

teligencia y la misma verdad que todo lo ordena (4ª y 5ª *vía*).

Por último, todos los tomistas están de acuerdo en reconocer que si se trata del *constitutivo formal de Dios*, no según nuestro modo imperfecto de conocer, sino *tal como es en sí mismo*, éste no es ni el *ipsum esse subsistens*, ni el *ipsum intelligere subsistens*, sino la misma *Deidad*, que tan sólo puede ser conocida positivamente *ut in se est* si es vista inmediatamente por la visión beatífica. En efecto, mientras que el *ipsum esse subsistens* sólo contiene *actu implicite* los atributos divinos que han de deducirse progresivamente de él, la Deidad, tal como es en sí misma, contiene *actu explicite* todos estos atributos en su eminente simplicidad; y los bienaventurados que la ven inmediatamente, claro está que no necesitan deducir de ella las diversas perfecciones divinas.

De esta manera somos llevados a decir qué es, según Santo Tomás y los tomistas, la eminencia de la Deidad tal como ésta es en sí misma, y cómo puede ser conocida.

## III. LA EMINENCIA DE LA DEIDAD

Esta cuestión es tratada por Santo Tomás y sus comentaristas en la I, q. 12 y 13; señalaremos lo capital y lo característico de las mismas, a propósito: 1, de la visión beatífica, y 2, del conocimiento analógico de Dios.

### Artículo 1. — *El carácter esencialmente sobrenatural de la visión beatífica* (I, q. 12)

La Deidad o la esencia divina tal como es en sí misma no puede ser conocida naturalmente por ninguna inteligencia creada o creable. La inteligencia creada puede por cierto llegar hasta Dios, como ser y Primer ser, *sub ratione communi et analogica entis,* pero con sus fuerzas naturales no puede alcanzar positiva y propiamente la Deidad, *Deum sub ratione Deitatis,* Dios en su vida íntima, y sobre todo no puede con sus solas fuerzas naturales ver a Dios inmediatamente o alcanzarlo *sicuti est, sub ratione Deitatis clare visæ. Deum nemo vidit unquam* (*Joann.,* I, 18); *Lucem habitat inaccessibilem* (*I Tim.,* VI, 16).

Para Santo Tomás y su escuela, es ésta una imposibilidad absoluta, que depende, no de los decretos libres de Dios, como algunos han pensado, sino de la trascendencia de su naturaleza. La razón de ello consiste en que el objeto propio de la inteligencia creada es el ser inteligible que guarda proporción con ella, es decir, tal como aparece en el espejo de las creaturas, para el hombre *in speculo sensibilium,* para el ángel *in speculo rerum spiritualium.* Las facultades, en efecto, son especificadas por su objeto formal (I, q. 77, a. 3); la inteligencia humana (naturalmente unida a los sentidos por causa de su debilidad) por el ser inteligible de las cosas sensibles; la inteligencia an-

gélica más vigorosa por el ser inteligible de las realidades espirituales; la inteligencia divina por la propia esencia divina (I, q. 12, a. 4). Decir que la inteligencia creada con sus solas fuerzas naturales puede alcanzar positiva y propiamente la esencia divina, la Deidad, y sobre todo verla inmediatamente, equivale a decir que ella es especificada por el mismo objeto formal que la inteligencia divina; equivale a decir que la creatura intelectual es de la misma naturaleza que la inteligencia divina, que el mismo Dios, que ella es un Dios creado y finito, lo cual es contradictorio. Es la contradicción del panteísmo, que confunde la naturaleza divina y las naturalezas creadas y que olvida que Dios es Dios y que la creatura es creatura. Se seguiría también que nuestra elevación al orden de la gracia sería imposible, porque nuestra alma espiritual por su misma naturaleza ya sería, como se dice de la gracia santificante, una participación formal de la naturaleza divina, y por consiguiente nuestra inteligencia natural ya alcanzaría por lo menos el objeto formal de la fe infusa, y nuestra voluntad natural alcanzaría igualmente el objeto formal de la esperanza infusa y el de la caridad infusa; desde este momento estas virtudes ya no serían esencialmente sobrenaturales o de un orden diverso. Serían tan sólo accidentalmente infusas, como la geometría infusa. Lo mismo habría que decir respecto al ángel.

Esta imposibilidad de una inteligencia creada o creable para alcanzar con sus solas fuerzas, positiva y propiamente la esencia divina y sobre todo para verla inmediatamente, es por eso para los tomistas una imposibilidad absoluta, metafísica y física, fundada en la trascendencia de la naturaleza divina: los efectos creados naturalmente cognoscibles son de todo punto inadecuados con relación a la perfección soberana de Dios y no pueden manifestárnosla tal como es en sí misma *(cf.* I, q. 12, a. 12): *creaturæ sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Deo virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri.* Asimismo las creaturas espirituales son efectos de Dios, inadecuados en cuanto a su poder (ver también *Cont. gent.,* l. I, c. 3).

Según Santo Tomás y su escuela, la imposibilidad de ver

a Dios naturalmente no proviene por eso, como quiere Duns Escoto, de un decreto de la libertad divina, sino de la trascendencia de la naturaleza divina. Según Escoto, Dios habría podido querer que la inteligencia humana pudiera verlo naturalmente, que la luz de la gloria y la visión beatífica fueran una propiedad de nuestra naturaleza o de la del ángel, pero de hecho no lo ha querido así; de este modo la distinción del orden de la naturaleza y del orden de la gracia sería contingente y descansaría en un decreto libre de Dios (*cf.* Escoto, *in Iam Sent.*, dist. III, q. 3, n. 24, 25). Se deduce que para Escoto hay en nuestra alma un apetito natural innato de la visión beatífica (*Prolog. Sent.*, q. 1, y *in IVum Sent.*, dist. XLIX, q. 10). Se vuelve a hallar un vestigio de esta doctrina escotista en la potencia obediencial activa de Suárez (*De gratia*, l. VI, c. 5).

A lo cual responden los tomistas: un apetito natural *innato* de la visión beatífica, y también una potencia obediencial *activa*, serían al mismo tiempo algo esencialmente natural (como propiedad de nuestra naturaleza) y algo esencialmente sobrenatural (como especificado por un objeto esencialmente sobrenatural). Por eso los tomistas sólo admiten una potencia obediencial *pasiva* o aptitud del alma y de sus facultades para ser elevada al orden de la gracia. Además dicen, por lo general, que el deseo natural de ver a Dios, del cual habla Santo Tomás (I, q. 12, a. 1), no puede ser un deseo *innato*, sino *elícito* (posterior a un acto natural de conocimiento), y un deseo no absoluto y eficaz, sino *condicional e ineficaz*, que no es realizado a menos que Dios quiera elevarnos gratuitamente al orden sobrenatural. La Iglesia, por lo demás, ha condenado en 1567 la doctrina de Baius que admitía un deseo eficaz o exigitivo, de tal suerte que la elevación al orden de la gracia sería debida, *debita*, a la integridad de nuestra naturaleza, y no gratuita, lo cual lleva a la confusión de los dos órdenes (*cf.* Denz.-Bannw., n. 1021). Un deseo natural eficaz sería un deseo de *exigencia*, la gracia sería *debida* a la naturaleza.

Santo Tomás ha hablado con frecuencia del deseo condicional e ineficaz en general, es el *primum velle*, anterior al querer eficaz del fin. Habla muchas veces de él, a propósito de

éste. Así por ejemplo, en el agricultor, el deseo real pero ineficaz de la lluvia, o también en el comerciante que durante un naufragio *querría* conservar sus mercaderías, en lugar de arrojarlas al mar (I-II, q. 6, a. 6). Santo Tomás habla asimismo de la voluntad divina antecedente, condicional e ineficaz de la salvación de todos los hombres; si fuese eficaz todos estarían salvados (I, q. 19, a. 6, ad 1$^{um}$).

El deseo natural e ineficaz de ver a Dios (I, q. 12, a. 1), proviene del hecho de que nuestra inteligencia trata naturalmente de conocer *qué es* la causa primera de las cosas creadas; pero no conoce naturalmente esta causa sino por conceptos analógicos muy imperfectos y múltiples, que no pueden manifestar la naturaleza de la causa primera tal como es en sí misma, en su absoluta perfección y en su soberana simplicidad. En especial estos conceptos limitados y múltiples no pueden mostrar la íntima conciliación de los atributos divinos, de la justicia y de la misericordia, de la bondad omnipotente y de la permisión del mal físico y moral. De donde el deseo natural condicional e ineficaz de ver a Dios inmediatamente, si Dios quisiese elevarnos gratuitamente a esta visión inmediata.

El objeto de este deseo natural ineficaz no es formalmente sobrenatural sino tan sólo materialmente, dicen los tomistas, porque sólo a la luz natural de la razón se conoce que este objeto es deseable, y lo que se desea en este caso es la visión inmediata de Dios autor de la naturaleza, cuya existencia es naturalmente conocida; no se trata del deseo sobrenatural de esperanza o de caridad, que, bajo la luz de la fe, propende a la visión de Dios *trino* y autor de la gracia (cf. *Salmanticenses, in I$^{am}$*, q. 12, a. 1, n. 75, 77). De este modo es salvaguardado el principio: los actos son especificados por sus objetos formales, que deben ser del mismo orden que aquéllos. No sucedería lo mismo si se tratase de un deseo *innato, ad modum ponderis naturæ,* anterior al conocimiento natural y especificado por un objeto formalmente sobrenatural.

Este deseo natural es una señal de la posibilidad de la visión beatífica; proporciona en favor de esta posibilidad un argumento de conveniencia muy profundo y que siempre se puede profundizar, pero no un argumento apodíctico. Este es al me-

nos el sentir común de los tomistas, ya que en este caso se trata de la posibilidad intrínseca de un don esencialmente sobrenatural, de la vida eterna, y lo que es *esencialmente sobrenatural* no puede ser *naturalmente demostrado*. Los misterios esencialmente sobrenaturales superan el alcance de los principios de la razón natural. El Concilio del Vaticano condenará la doctrina según la cual *mysteria proprie dicta possunt per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari* (Denz.-Bannw., n. 1816 y 1795). De la misma manera no podemos demostrar positivamente la posibilidad de la Trinidad. Todo lo que en este caso puede probar el entendimiento creado, humano o angélico, con sus solas fuerzas, consiste en que los misterios esencialmente sobrenaturales, como el de la vida eterna, no son imposibles, en este sentido de que su imposibilidad no podría ser demostrada.

Los tomistas por lo general están de acuerdo en admitir esta proposición: *possibilitas et a fortiori existencia mysteriorum essentialiter supernaturalium non potest naturaliter probari, nec improbari, sed suadetur argumentis convenientiæ et sola fide firmiter tenetur (cf. Salmanticenses, in I^am^*, disp. I, dub. 3). Hemos establecido este punto con mayor amplitud en otra obra *(cf.* Garrigou-Lagrange, *De Deo uno,* 1938, pp. 264-269).

En pos de Santo Tomás toda su escuela sostiene también que el don gratuito de la luz de gloria es *absolutamente necesario* para ver a Dios inmediatamente (I, q. 12, a. 5). En efecto, es absolutamente necesario que la facultad intelectual creada (angélica o humana), que es intrínsecamente incapaz de ver a Dios inmediatamente, si es llamada a verle, sea hecha capaz de ello por un don que la eleve a una vida totalmente nueva y que sobreeleve hasta su vitalidad, de tal modo que la misma vitalidad de nuestros actos esencialmente sobrenaturales sea sobrenatural, *vita nova,* y esto muestra toda la elevación de la vida eterna que supera no sólo todas las fuerzas sino también todas las exigencias de cualquier naturaleza creada o creable *(cf.* Juan de Santo Tomás sobre la vitalidad de la visión beatífica, *in I^am^*, q. 12, disp. XIV, a. 2, n. 17, 18, 23). En este punto los tomistas difieren en grado notable de Suárez *(De gratia,* l. VI,

c. 5), y de Vásquez (ver también, *Salmanticenses, in* $I^{am}$, q. 12, disp. IV, dub. 4 y 5).

Santo Tomás y su escuela sostienen por último a propósito de la visión beatífica que ésta excluye toda idea creada, *omnem speciem creatam,* hasta cualquier idea infusa por más perfecta que se la suponga (I, q. 12, a. 2). En efecto, una idea creada *sólo es inteligible por participación, y por consiguiente* no puede manifestar tal como es en sí mismo a Aquel que es el mismo Ser y el *ipsum intelligere subsistens,* una pura claridad intelectual eternamente subsistente.

Sin la mediación de ninguna idea creada, la visión beatífica alcanza a Dios tal como es en sí mismo; sin embargo, no puede comprenderlo como se comprende infinitamente a sí mismo, o conocerlo tanto cuanto es cognoscible, y por eso no puede descubrir en él la multitud infinita de seres posibles que puede producir. Lo alcanza inmediatamente, pero *finito modo,* con una penetración limitada y en proporción con el grado de caridad o de mérito *in via.* De la misma manera, dice Santo Tomás (I, q. 12, a. 7), un discípulo puede aprehender *por completo* un principio (sujeto, verbo atributo) sin comprender tan bien como su maestro el alcance de este principio, y sobre todo sin alcanzarlo *totaliter,* es decir, sin ver todo su contenido virtual.

## ARTÍCULO 2. — *El conocimiento analógico de Dios* (I, q. 13)

Si la Deidad, tal como es en sí misma, no puede ser conocida naturalmente, ni siquiera sobrenaturalmente *in via,* mientras sólo tengamos la fe infusa fundada en la Revelación divina, ¿cómo puede ser conocida imperfectamente, de tal modo que este conocimiento aunque imperfecto sea cierto y hasta inmutable como las verdades de fe?

Este es el problema del valor del conocimiento analógico (natural y sobrenatural) de Dios, problema sobre el cual no están enteramente de acuerdo los tomistas, los escotistas y Suárez, porque no conciben de la misma manera la analogía. Escoto, como es sabido, se inclina a admitir y hasta admite una cierta univocidad entre Dios y las creaturas (*op. Oxon.*, I, d.

III, q. 2, n. 5 ss.; d. V, q. 1; d. VIII, q. 3) y Suárez ha sufrido por cierto su influencia respecto a este punto (*cf. Disp. met.*, II, sect. 2, n. 34; XV, sect. 9; XXX y XXXI).

¿Cuál es la enseñanza de Santo Tomás y de su escuela? Está expuesta sobre todo en I, q. 13; todos los artículos de esta cuestión muestran la eminencia de la Deidad, y pueden resumirse en una fórmula que se ha vuelto corriente: las perfecciones divinas están en Dios, no sólo *virtualiter*, sino también *formaliter eminenter*.

¿Cuál es el sentido exacto de esta fórmula generalmente aceptada? Véselo por los cinco primeros artículos de la cuestión 13 que acabamos de citar. Expresan una doctrina que se eleva entre y sobre dos posiciones opuestas entre sí: la de los nominalistas que desemboca en el agnosticismo y que renueva la opinión atribuída a Maimónides (Rabbi Moyses) y la de un cierto antropomorfismo, que procura substituir la analogía con un mínimum de univocidad.

Santo Tomás, en efecto, muestra en los tres primeros artículos de esta cuestión:

1) Que las perfecciones absolutas (*perfectiones simpliciter simplices*) cuyo constitutivo formal no implica imperfección y que es mejor tener que no tener, como el ser, la verdad, el bien, la sabiduría, el amor, están en Dios *formalmente*, porque están en El *substantialiter et proprie:* en primer lugar *substantialiter*, y no tan sólo de una manera virtual o causal, porque, "Dios es bueno" no significa solamente que es causa de la bondad de las creaturas; con el mismo motivo, en efecto, se podría decir que Dios es cuerpo, porque es causa de los cuerpos (a. 2); además estas perfecciones absolutas están en Dios *propiamente*, es decir, según su *sentido propio* y no tan sólo según un sentido metafórico, como cuando se dice que Dios está irritado (a. 3).

La razón de esta doble afirmación consiste en que las perfecciones absolutas a diferencia de las perfecciones mixtas no implican ninguna imperfección en su razón formal, *in suo significato formali*, si bien existen siempre según un modo finito en las creaturas. Es evidente, en efecto, que la causa primera debe tener eminentemente todas las perfecciones de las

creaturas, que no impliquen imperfección y que es mejor tener que no tener. Si sucediese lo contrario, la causa primera no habría podido dar esas perfecciones a las creaturas, porque la perfección del efecto debe encontrarse en la causa, y si se la negase a la causa primera se introduciría en ella una imperfección. Este punto es comúnmente admitido por los teólogos. Las perfecciones absolutas, pues, están en Dios substancialmente y en sentido propio o formalmente.

2) Los nombres que expresan estas perfecciones absolutas: ser, verdad, bondad, etc., *no son sinónimos* (a. 4). Esta afirmación que es común entre los tomistas, los escotistas y los suaristas, se opone a los nominalistas que pretendían que sólo hay una distinción de razón raciocinante y quasi verbal entre los atributos divinos, como entre Tulio y Cicerón, porque estos atributos se identifican realmente en Dios. Si así fuese, de la misma manera que se escribe indiferentemente Cicerón en lugar de Tulio y viceversa, así también se podría escribir indiferentemente justicia divina por misericordia, y decir que Dios castiga por misericordia y perdona por justicia, así se acabaría en el agnosticismo completo, según el cual Dios es absolutamente incognoscible.

3) Las perfecciones absolutas son atribuíbles a Dios y a las creaturas, no de una manera unívoca, ni de una manera equívoca, sino *analógicamente*. Esto precisa la expresión aceptada: *formaliter eminenter*, que desde entonces quiere decir: *formaliter non univoce, sed analogice*. Santo Tomás da una razón profunda de ello (a. 5) en estos términos que es preciso citar en su lengua original:

> Omnis effectus non adæquans virtutem causæ recipit similitudinem agentis *non secundum eamdem rationem* (es decir, por el contexto: non univoce), sed *deficienter;* ita quod id quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo... Omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, præexistunt in Deo unite et simpliciter.

Este texto es muy importante; muestra qué es la analogía para Santo Tomás, y sabido es que Suárez no le ha permanecido fiel en este punto. Los suaristas definen con frecuencia

la analogía de la siguiente manera: *analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est* SIMPLICITER EADEM, *et* SECUNDUM QUID DIVERSA. Los tomistas por el contrario dicen: *analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est* SIMPLICITER QUIDEM DIVERSA *in analogatis, et* SECUNDUM QUID EADEM, *id est similis secundum quamdam proportionem, seu* PROPORTIONALITER EADEM (*cf.* Cajetanum, *De analogia nominum*, c. 5 y 6; N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, pp. 196 ss.).

Esta última fórmula coincide perfectamente con el texto de Santo Tomás que acabamos de citar (I, q. 13, a. 5). En el mismo artículo dice por segunda vez: *Non secundum eamdem rationem hoc nomen sapiens, de Deo et de homine dicitur.* La sabiduría es tan sólo proporcionalmente semejante en Dios y en el hombre, porque en Dios es un conocimiento superior que es causa de las cosas, mientras que en nosotros es un conocimiento superior causado o medido por las cosas. Y lo mismo pasa con las demás perfecciones absolutas.

Este modo de hablar de Santo Tomás está de acuerdo por completo con lo que se enseña comúnmente en lógica sobre la distinción de lo análogo y de lo unívoco. Por eso se dice que el género animal o la animalidad es unívoca, porque designa siempre un mismo carácter, *rationem simpliciter eamdem:* un cuerpo dotado de vida sensitiva, aunque el gusano no tenga los cinco sentidos externos como los animales superiores. Por el contrario, el nombre analógico de *conocimiento* expresa una perfección esencialmente diversa (*simpliciter diversa*), la cual sólo es proporcionalmente semejante en la sensación y en la intelección, en cuanto que la sensación es a lo sensible, como la intelección a lo inteligible. Asimismo el *amor* sólo es proporcionalmente semejante, según sea sensitivo o espiritual. Por este motivo una perfección análoga, según los tomistas, en oposición a una perfección unívoca, no puede abstraerse perfectamente de los analogados, porque expresa una semejanza de proporciones que no se concibe sin que se conciba *actu implicite* los miembros de esta proporcionalidad. Mientras que se puede abstraer de un modo perfecto del león y de la lombriz la

animalidad o el carácter de un cuerpo dotado de vida sensitiva, no se puede abstraer perfectamente de la sensación y de la intelección el conocimiento. Por esta razón es difícil definir el conocimiento en general, de tal modo que esta definición se aplique al conocimiento sensitivo, a la intelección humana y a la intelección increada.

Del hecho de que la perfección analógica es sólo proporcionalmente semejante, se sigue, como observa Santo Tomás (*De veritate*, q. 2, a. 11), que puede haber una *distancia infinita entre dos analogados,* aunque la noción analógica se verifique todavía en *sentido propio* entre los dos, y no tan sólo en sentido metafórico; así, hay una distancia infinita entre el ser creado y el ser increado, entre la sabiduría humana y la sabiduría divina, aunque ambas sean sabidurías en el sentido propio de la palabra. Esto no debe sorprendernos, porque ya hay una distancia inmensa, *sine mensura,* entre la sensación y la intelección, las cuales, a pesar de su diferencia esencial, son conocimiento en el sentido propio de esta palabra.

Además, la terminología de Santo Tomás y la definición tomista de la analogía están plenamente de acuerdo con estas palabras del Cuarto Concilio de Letrán: *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin sit semper major dissimilitudo notanda* (Denz.-Bannw., n. 432). Lo que equivale a decir que la perfección analógica es *simpliciter diversa* en los analogados, y *secundum quid* o *proportionaliter eadem,* y no a la inversa.

Todo lo cual demuestra que cuando se dice comúnmente: "las perfecciones absolutas están formalmente en Dios" debe entenderse: *formaliter, non univoce, sed analogice, attamen proprie et non solum metaphorice;* y así, ya en el orden creado, la sensación y la intelección son llamadas analógica pero propiamente conocimientos. De esta suerte, en la fórmula aceptada *formaliter eminenter,* está explicado el primer adverbio; queda por ver cómo se explica el segundo.

4) ¿Qué significa *eminenter* en esta expresión generalmente admitida *formaliter eminenter*? De lo anteriormente dicho se sigue, según los tomistas, que *el modo muy eminente* según el cual los atributos divinos están en Dios, *permanece oculto;*

aquí en la tierra, sólo es conocido y expresado de una manera negativa y relativa, y así decimos: sabiduría no limitada, sabiduría suprema, sabiduría soberana. También dice Santo Tomás: *Cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo describit et comprehendit rem significatam (distinctam ab essentia hominis, ab ejus esse, ab ejus potentia, etc.), non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem* (I, q. 13, a. 5). Y así ya está explicado el adverbio *eminenter* en la expresión *formaliter eminenter,* pero es necesario precisar más todavía.

De lo que se ha dicho hasta el presente, síguese, contra Escoto, que entre las perfecciones divinas no puede haber una *distinción formal actual ex natura rei.* Esta distinción, en efecto, tal como la admite Escoto, es más que virtual, porque es anterior a la consideración de nuestro espíritu. Ahora bien, una distinción que precede a la consideración de nuestro espíritu, por pequeña que sea, ya es real, *in ipsa re, extra animam.* Por consiguiente es inconciliable con la soberana simplicidad de Dios. Y el Concilio de Florencia afirma: *In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio* (Denz.-Bannw., n. 703).

Por consiguiente sólo se puede admitir entre los atributos divinos una *distinción virtual,* y aun *virtual menor,* en cuanto que un atributo contiene a los demás *actu implicite, non vero explicite.* Los contiene más de lo que un género contiene a sus especies, puesto que el género no contiene *actu implicite* las diferencias específicas que le son extrínsecas, sino tan sólo *virtualiter.* Hay que sostener sin embargo contra los nominalistas que los nombres divinos no son sinónimos, que por ejemplo, entre la justicia y la misericordia no media solamente una distinción quasi verbal como entre Tulio y Cicerón.

Se plantea entonces para los tomistas la difícil cuestión: cómo *se identifican realmente* en Dios las perfecciones divinas, *sin que se destruyan entre sí,* antes al contrario permaneciendo formalmente en El (es decir, substancialmente, propiamente y sin ser sinónimas). Nos encontramos ante la difícil conciliación de estos dos adverbios *formaliter eminenter.* Puede parecer que el

segundo destruye al primero. Sin duda alguna se comprende con toda facilidad que los siete colores del arco iris estén *eminentemente* en la luz blanca, pero ellos están tan sólo *virtualmente (eminenter virtualiter)* y no formalmente. En efecto, la luz blanca no es formalmente azul ni roja, mientras que Dios y aun la Deidad es formalmente verdadera, buena, inteligente, misericordiosa. Si se dijera que sólo lo es virtualmente (así como es virtualmente corporal, porque puede producir los cuerpos), se volvería a caer en el error atribuído a Maimónides, y refutado ya antes.

¿Cómo las perfecciones divinas pueden estar *formalmente* en Dios, *si se identifican en El?* Escoto ha respondido: Sólo pueden *estar formalmente* en Dios si son *formalmente distintas* en Este mismo, antes de la consideración de nuestro espíritu. Cayetano ha examinado con mucha profundidad este problema: Cómo pueden identificarse las perfecciones divinas, sin que se destruyan entre sí, y la solución dada por él ha sido admitida en general por los tomistas como conformes con la doctrina misma de Santo Tomás. Dice en resumen *(in I^am^*, q. 13, a. 5, n. 7): La sabiduría y la misericordia se destruirían o desaparecerían si la primera estuviese identificada formalmente con la segunda o la segunda con la primera; pero no se destruyen ni desaparecen si están identificadas con la perfección eminente de orden superior, cual es la Deidad, pueden estar *formaliter eminenter* en ésta. Dice textualmente *(ibid.):*

Sicut *res*, quæ est sapientia, et *res* quæ est justitia in creaturis, elevantur *in unam rem* superioris ordinis, scilicet Deitatem, et ideo sunt una res in Deo; ita *ratio formalis* sapientiæ et *ratio formalis* justitiæ elevantur *in unam rationem formalem superioris ordinis*, scilicet rationem propriam Deitatis, et sunt una numero ratio formalis, *eminenter utramque rationem continens*, non tantum virtualiter ut ratio lucis continet rationem caloris, sed *formaliter*... Unde subtilissime divinum Sancti Thomæ ingenium, ex hoc... intulit: Ergo alia est ratio sapientiæ in Deo, et alia sapientiæ in creaturis.

O sea, como se expresa Cayetano *(ibid.*, n. 15): *non est una ratio simpliciter, sed proportionaliter una*, como dice en su tratado *De analogia nominum* (c. 6). De este modo aparece la Deidad en su razón formal absolutamente eminente, superior

al ser, a la unidad, a la verdad, a la bondad, a la sabiduría, al amor, a la misericordia, a la justicia, y por este motivo puede contenerlos eminente y formalmente. Lo cual equivale a decir lo que es admitido por todos los teólogos, que la Deidad tal cual es en sí misma y *clare visa* contiene *actu explicite* todas las perfecciones divinas, y cuando la ven, los bienaventurados no necesitan por cierto deducir estas perfecciones, mientras que Dios concebido como el mismo Ser subsistente sólo contiene *actu implicite* los atributos divinos que deben ser deducidos de El de un modo progresivo.

Las palabras de Cayetano, que acabamos de citar, expresan bien el sentido tomista de la frase: *formaliter eminenter. Formaliter* significa a la vez: *substantialiter et non solum causaliter, proprie et non solum metaphorice, attamen analogice. Eminenter* excluye la distinción formal actual de los atributos divinos y expresa su identificación, o mejor aún su identidad en la razón formal eminente de *Deidad*, cuyo modo propio, que en sí mismo permanece oculto para nosotros, sólo puede ser conocido *in via* de una manera negativa y relativa. Y así se dice: es un mundo trascendente que excluye toda distinción real y formal anterior a la consideración de nuestro espíritu, de tal modo que no hay en Dios otra distinción real fuera de la distinción real de las personas divinas opuestas entre sí: *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio* (*Conc. Floren.* Denz.-Bannw., n. 703).

Tal es, según los tomistas, la eminencia de la Deidad. Esta doctrina está expresada de una manera equivalente en los siguientes textos de Santo Tomás (I, q. 13, a. 4):

> Hæc quidem perfectiones in Deo præexistunt *unite* et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur *divise* et multipliciter... Ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet *unum omnino simplex,* secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum (I, q. 13, a. 4), y también: Rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ, quia omnibus eis respondet *unum quid simplex,* per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte representatum (*ibid.,* ad 2um; asimismo, art. 5, *corp.*).

Los atributos divinos, pues, se identifican sin que se destruyan entre sí en la eminencia de la Deidad. Están en ella formalmente, pero no son formalmente distintos.

Más aún, las perfecciones divinas, lejos de destruirse, puesto que se identifican en la eminencia de la Deidad, están en ella, y solamente en ella en estado puro sin mezcla alguna de imperfección. Así únicamente Dios es el mismo Ser por esencia, la Intelección subsistente, la Bondad por esencia, el Amor subsistente.

Esta identificación es más fácil de explicar en cuanto a las perfecciones que están *en la misma línea* y entre las cuales no hay más que una distinción virtual extrínseca, fundada no en Dios sino en las creaturas. Así la inteligencia divina, la intelección divina y la verdad divina siempre conocida se identifican con toda evidencia, desde el momento que Dios aparece como la intelección subsistente, *ipsum intelligere subsistens.*

Más difícil de explicar es la identificación de las perfecciones que pertenecen a líneas diferentes, como la intelección y el amor, o también la justicia y la misericordia. Pero lo que antes se ha dicho, muestra que se identifican en la Deidad, que es eminente y formalmente intelección y amor, misericordia y justicia. Algunas expresiones como "luz de vida", "conocimiento afectivo", "mirada amante", "amor terrible y dulce", hacen presentir esta identificación, que sólo puede ser conocida con claridad por la visión beatífica cuyo objeto propio e inmediato es *Deitas clare visa, super ens, super unum, etc.* Esto es lo que los grandes místicos, como la Bienaventurada Angela de Foligno, llaman "la gran tiniebla", porque el brillante esplendor causa una impresión de obscuridad al espíritu todavía muy débil para soportarlo, como el sol parece obscuro al ave nocturna.

Por la misma razón no hay distinción formal-actual, sino sólo una distinción virtual menor, entre la esencia divina y las relaciones divinas que constituyen a las tres divinas personas, por ejemplo, entre la naturaleza divina comunicable y la paternidad incomunicable al Hijo y al Espíritu Santo. Por eso dice Cayetano:

*Secundum se*, non quoad nos loquendo, est in Deo *unica ratio formalis*, non pure absoluta, nec pure respectiva non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis, sed *eminentissime ac formaliter* constinens et quidquid absolutæ perfectionis est et quidquid Trinitas respectiva exigit

Quoniam *res divina* prior est ente et omnibus differentiis ejus: est enim *super ens et super unum*, etc. *(in Iam*, q. 39, a. 1, n. 7).

Por la misma razón la realidad divina tal como es en sí misma, es superior a lo absoluto y a lo relativo que contiene formal-eminentemente.

## Artículo 3. — *Corolarios*

De esta elevada doctrina de la eminencia de la Deidad fluyen una cantidad de corolarios. Señalaremos aquí tres muy importantes en la dogmática.

1) Vese por ello que la razón, luego que ha comprobado de este modo la trascendencia y la inaccesibilidad de la Deidad, puede demostrar con sus solas fuerzas la existencia en Dios de un orden de verdad y de vida que es inaccesible para todo conocimiento natural creado, es decir, de un orden de verdad y de vida sobrenaturales. Así que la razón sólo lo capta de una manera negativa, como la existencia de algo que es naturalmente inaccesible. Lo cual equivale a decir que la Deidad, objeto propio de la inteligencia divina, excede manifiestamente las fuerzas naturales de toda inteligencia creada y creable. Es lo que dice Santo Tomás *(Contr. gent.*, l. I, c. 3, n. 3): *Quod sint aliqua intelligibiliorum divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedunt ingenium, manifestissimum est.* Algunas líneas más abajo muestra que la Deidad, como tal, es inaccesible al conocimiento natural de los ángeles. Por nuestra parte hemos desarrollado con amplitud esta consecuencia en otra obra *(cf. De revelatione,* t. I, c. XI, pp. 347-354).

2) De lo cual también se sigue que la *gracia santificante,* que es definida "una participación de la naturaleza divina", es por cierto una participación física, formal y analógica de la *Deidad tal como es en sí misma,* y no tan sólo tal como es concebida por nosotros, como Ser subsistente, o Intelección subsistente. Por esta razón la gracia santificante acabada será el principio radical de la visión beatífica que aprehende la Deidad *sicuti est.* Desde este punto de vista superior vese que

no se debe conceder demasiada importancia a la cuestión: si la gracia es una participación de la infinitud divina. Por cierto que no es subjetivamente una participación de la infinitud divina, porque participación dice limitación; pero nos encamina a ver a la Deidad *sicuti est,* de la cual ella es la participación formal.

Ya los minerales se asemejan analógicamente a Dios como ser, las plantas se le asemejan en cuanto que tienen la vida, el hombre y el angel se le asemejan por naturaleza en cuanto que son inteligentes, pero sólo la gracia se le asemeja en cuanto que Dios es Dios, según su Deidad, una participación de la cual es la gracia.

3) Por último esta doctrina de la eminencia de la Deidad explica por qué no podemos conocer *in via* la íntima conciliación de la voluntad salvífica universal con la gratuidad de la predestinación. Pues sería conocer cómo se concilian íntimamente en la eminencia de la Deidad la infinita misericordia, la infinita justicia y la suprema libertad, que ha elegido por misericordia suya a éste antes que a aquél.

Esta contemplación teológica de la eminencia de la Deidad, si está unida al amor de Dios, puede disponer para la recepción de la contemplación infusa, que procede de la fe viva iluminada por los dones de entendimiento y de sabiduría; ésta penetra en la obscuridad de una manera superior e inefable en la Deidad, que San Pablo *(I Tim.,* VI, 16), llama "la luz inaccesible que ningún hombre ha visto ni puede ver", mientras no haya recibido la luz de la gloria.

## IV. LA CIENCIA DE DIOS

La doctrina de Santo Tomás sobre la ciencia o el conocimiento intelectual de Dios, si se la considera en sus principios, se reduce a estas líneas esenciales *(cf.* I, q. 14).

### Artículo 1. — *La ciencia de Dios en general*

La inmaterialidad es la razón por la cual un ser conoce, y cuanto más inmaterial es, tanto más conoce. Ahora bien, Dios es soberanamente inmaterial, porque supera no sólo los límites de la materia, sino también todo límite de esencia, ya que es el mismo Ser, infinitamente perfecto. Por consiguiente es soberanamente inteligente (a. 1).

Se conoce a Sí mismo y se comprende en la medida en que es cognoscible, o sea infinitamente (a. 2 y 3); más aún, como es el Acto puro, no hay en El una facultad intelectual distinta del acto de intelección y del objeto divino conocido, sino que es el Pensamiento mismo o la Intelección eternamente subsistente. Para conocerse, no necesita como nosotros formarse una idea de Sí mismo, un verbo interior que sea como un accidente, un modo de su pensamiento, porque su esencia no es tan sólo inteligible en acto, sí que también es la Verdad misma siempre actualmente conocida, *non solum intelligibilis in actu, sed intellecta in actu.* Si la Revelación nos dice que Dios Padre se expresa en su Verbo, no es por indigencia, por la necesidad de formarse una idea de Sí mismo, sino por sobreabundancia; por lo demás el Verbo divino no es accidental, como el nuestro, sino substancial. Por consiguiente en el Acto puro no hay ninguna distinción entre el sujeto conociente, la inteligencia, la intelección, la idea y la esencia divina conocida. Su acto de pensamiento no puede ser un accidente de su

substancia; sino que se identifica con ella (a. 4). Como había dicho Aristóteles, Dios es el Pensamiento del Pensamiento, una pura claridad intelectual eternamente subsistente, *ipsum intelligere subsistens.*

¿Cómo conoce Dios lo que no es El mismo, las realidades posibles, las que existen ahora y los sucesos futuros? Santo Tomás (a. 5), muestra en primer lugar que el conocimiento divino no puede *depender,* como el nuestro, de las cosas creadas, estar medido por ellas, pues sería admitir en Dios una pasividad, la cual es inconciliable con la perfección del Acto puro. Antes al contrario las cosas no son posibles, existentes y futuras, sólo son posibles por su dependencia del Ser por esencia, porque es evidente que nada puede existir fuera de El sin una relación de causalidad o de dependencia respecto a El. También ha escrito Santo Tomás: *Alia a se videt Deus non in ipsis (dependenter ab ipsis), sed in seipso (ibíd.,* a. 5); mientras que nosotros no conocemos las cosas divinas y las espirituales sino en el espejo de las cosas sensibles, o desde abajo, Dios conoce las cosas sensibles y todas las realidades creadas desde arriba en Sí mismo, en su espiritualidad absoluta. Hay que decir, pues, y ésta es la solución del problema: Dios conoce perfectamente todo lo que existe, todo lo que puede, todo lo que quiere realizar en el tiempo, todo lo que realiza en la actualidad, todo lo que podría realizar si no intentase un fin más elevado, y por último todo lo que permite por un bien superior. Todo esto se expresa fácilmente sin neologismos, sin una terminología especial, pues bastan los términos generalmente aceptados, con tal que se penetre bien su sentido. Así conoce *en Sí mismo* todo lo que es cognoscible, todo aquello a donde se extiende su omnisciencia.

En efecto, desde el momento que Dios conoce todo lo que puede producir, conoce todos los posibles, su muchedumbre de todo punto innumerable y verdaderamente infinita; todo lo que no se opone a la existencia, todos los mundos posibles y las múltiples combinaciones de cada uno (a. 6).

Puesto que conoce todo lo que *quiere* realizar en el tiempo y todo lo que realiza actualmente, Dios conoce todos los seres que se suceden en el tiempo y todos sus actos y los conoce no

sólo en general de una manera confusa, sino en particular y distintamente (a. 6), porque toda la realidad que puede haber en ellos proviene de El como de la causa primera, incluso la materia que es el principio de individuación de los cuerpos. Las menores particularidades de las creaturas son también ser, realidad, que no puede ser producido sin que Dios lo realice, o bien sin el concurso de las causas segundas (creación), o bien con su concurso (moción). La ciencia divina de las cosas, por eso, no es discursiva, sino intuitiva, es la intuición que Dios tiene de todo lo que puede realizar y realiza (a. 7).

Esta ciencia divina es causa de las cosas, en cuanto que está unida a la voluntad divina la cual, entre todos los posibles, quiere libremente realizar éstos antes que los demás (a. 8). La ciencia divina de los posibles, puesto que no supone ningún decreto de la voluntad divina, se llama ciencia de simple inteligencia. La ciencia divina, que versa sobre las realidades existentes, pasadas o futuras, puesto que supone un decreto de la voluntad divina, se llama ciencia de aprobación respecto a cuanta realidad y bondad hay en el universo.

Dios conoce el mal por oposición al bien y en cuanto que no lo impide, o lo permite (a. 10). Ningún mal físico o moral puede suceder sin que Dios lo permita por un bien superior. Y por consiguiente por este solo hecho de que Dios conoce todo lo que permite, conoce todo el mal que hay, ha habido y habrá en el mundo.

## ARTÍCULO 2. — *¿Qué se debe entender por la ciencia de los futuros condicionales?*

Este problema fluye de lo dicho anteriormente. Dios no ha querido eficazmente el bien opuesto al mal permitido, pero ha podido *quererlo condicionalmente.* En este sentido querría conservar la vida de la gacela, si no permitiese su muerte para que viva el león; impediría la persecución, si no juzgase bueno permitirla para la santificación de los justos y la gloria de los mártires; querría la salvación de un determinado pecador, de Judas por ejemplo, si no permitiese su pérdida para manifestar la justicia divina.

Puesto que Dios conoce todo lo que *podría* realizar y todo lo que realizaría, si no renunciase a ello por un fin más elevado, conoce por eso los *futuros condicionales* o *futuribles*, que suponen un decreto condicional de la voluntad divina. Los futuribles, en efecto, son un término medio entre los posibles y los futuros, y sería un grave error confundirlos con los posibles. Esta es la enseñanza de todos los tomistas, en lo cual se oponen a la teoría molinista de "la ciencia media", o del conocimiento divino de los futuros libres condicionales con anterioridad a todo decreto divino. Esta teoría, según el parecer de los tomistas, lleva a admitir en Dios una *dependencia*, una *pasividad* de su ciencia, por relación a una determinación de orden creado que no provendría de El. Si Dios, afirman los tomistas, no es *determinante*, es *determinado*, no hay término medio. Este dilema les parece insoluble.

La ciencia que Dios tiene de los futuros contingentes no versa sobre ellos como futuros, sino como presentes en la eternidad. Esta ciencia, en efecto, no está medida por el tiempo, no aguarda la llegada de los sucesos para conocerlos; sino que está medida, como el ser de Dios, por el único instante de la inmóvil eternidad, que abarca la duración entera de los siglos: *æternitas ambit totum tempus*. Así el vértice de una pirámide corresponde a cada uno de los puntos de su base y un observador situado en la cumbre de una montaña ve con una sola mirada todo un ejército que desfila por el valle (a. 13). Pero es a todas luces evidente, como observan todos los tomistas, que un determinado suceso futuro no estaría *presente en la eternidad*, si Dios no lo hubiese *querido* o por lo menos *permitido*, según se trate de un bien o de un mal. Es evidente por ejemplo que la conversión de San Pedro más bien que su resistencia no está presente desde toda la eternidad a la mirada de Dios sino porque Este la ha querido, y el pecado de Judas porque Dios lo ha permitido.

De este modo, con relación a los sucesos que en sí mismo son futuros, el conocimiento divino es intuitivo, porque es el conocimiento de lo que Dios quiere realizar, realiza o de lo que permite. Ve su acción realizadora que es eterna, aunque

escogido por Dios desde toda la eternidad. Ve también sus eternas permisiones con miras a un bien superior, del cual sólo El es juez.

Dios ve desde toda la eternidad nuestros actos libres y saludables en la decisión eterna que toma de concedernos su gracia para que los llevemos a cabo. Los ve en su propia luz, los ve libremente realizados con su gracia, que *fortiter et suaviter* actualiza nuestra libertad en lugar de destruirla, los ve concurrir a su gloria y a la nuestra. Y esto es lo que demuestra de una manera más explícita la doctrina tomista referente a la voluntad divina.

## V. LA VOLUNTAD DE DIOS Y SU AMOR

La inteligencia divina, que conoce el bien supremo, no puede existir sin la voluntad divina que ama y quiere el bien, y se complace en él. Esta voluntad no puede ser, como en nosotros, una simple facultad de querer; sería imperfecta si por sí misma no estuviese siempre en acto, y el acto primero de la voluntad es el amor del bien, amor enteramente espiritual como la inteligencia que los dirige; todos los actos de la voluntad, en efecto, proceden del amor del bien, el cual tiene como consecuencia el odio del mal. Por consiguiente, hay necesariamente en Dios un acto por completo espiritual y eterno de amor del bien, del soberano Bien que no es sino la infinita perfección de Dios, la plenitud del ser. Este acto de amor es perfectamente espontáneo, pero no es libre; es superior a la libertad: Dios se ama necesariamente a Sí mismo, porque es la infinita bondad, que no puede ser amada cuando es conocida inmediatamente tal como es en sí misma; Dios se ama infinitamente y este amor se identifica con el soberano Bien siempre amado (*cf.* I, q. 19, a. 1; q. 20, a. 1).

### Artículo 1. — *Soberana libertad de la voluntad divina*

De estos principios comúnmente aceptados, Santo Tomás deduce que Dios, como enseña la Revelación, quiere con toda libertad la existencia de las creaturas, sin ninguna necesidad ni física ni moral. Está inclinado sin duda alguna a quererla, porque el bien es difusivo de sí mismo, porque la bondad es comunicativa; pero ha creado con absoluta libertad, porque su soberana bondad puede existir sin ninguna creatura, y éstas no pueden acrecentar en un ápice su infinita perfección.

Por cierto que el bien es difusivo de sí mismo, pero hay que distinguir su aptitud para comunicarse y su comunicación actual. Además, esta comunicación actual en las causas determinadas *ad unum* o necesarias es también necesaria, y así el sol ilumina y calienta, mientras que en las causas libres o no determinadas *ad unum* esta comunicación es libre, y así el sabio comunica libremente su sabiduría y su bondad. Así también Dios crea libremente, y la comunicación que nos hace de una participación de su bondad no hace a Dios mismo más perfecto, sino que es la creatura quien es perfeccionada por el don recibido.

Mientras Leibniz decía: "Si no hubiese creado, Dios no sería ni bueno ni sabio" *(Teodic.*, c. 7), Bossuet respondía: "Dios no es más grande porque haya creado el universo." Esta es la expresión simplísima y espléndida de la doctrina contenida en el artículo 3 de la cuestión XIX de Santo Tomás. El acto creador no agrega a Dios una nueva perfección, *non melioratus est Deus.* Este acto libre, por lo demás se identifica con el amor que Dios se tiene a sí mismo, pero con relación a Dios este acto de amor espontáneo *(non coactus)* es necesario, y con relación a las creaturas es libre, porque las creaturas no tienen derecho a la existencia, y Dios no necesita de ellas para poseer su infinita perfección y encontrar en ellas su bienaventuranza esencial. El fin que atrae hacia sí y el agente que obra perfeccionan, pero no por ello sólo se tornan más perfectos. Vese por este artículo 3 de la cuestión XIX qué distancia separa, en cuanto a este punto, a Santo Tomás, de Platón y de Aristóteles, para quienes el mundo es una irradiación necesaria de Dios.

## ARTÍCULO 2. — *¿En qué sentido hay que decir que la voluntad divina es causa de las cosas* (a. 4)?

Es causa de las cosas no sólo en cuanto las produce y las conserva libremente, sino también en cuanto que las produce y las conserva *por su voluntad.* En esto se diferencia, por ejemplo, del hombre, que engendra libremente sin duda alguna, pero en razón de su misma naturaleza y no por voluntad; de

donde se sigue que el hombre no puede engendrar más que a un hombre y no seres de diferentes especies.

Santo Tomás formula con toda exactitud con relación a esto (a. 4) el principio de inducción: una misma causa natural o determinada *ad unum,* en las mismas circunstancias produce siempre el mismo efecto: el hombre engendra al hombre, el buey engendra al buey:

Agens naturale secundum quod est tale, agit, unde quamdiu est tale non facit nisi tale; omnis enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum (seu limitatum), sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo, quod est impossibile (q. 7, a. 2). Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Esta es la refutación de una de las principales tesis del averroísmo. Los más diversos efectos proceden de la infinita perfección de Dios *según la determinación de su voluntad y de su inteligencia (ibíd.,* a. 4). Esta voluntad de Dios no tiene una causa exterior a El, y en Dios no hay dos actos: el querer del fin y el de los medios; sino un solo y mismo acto por el cual quiere el fin y los medios para éste: *vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc (ibíd.,* a. 5).

Así se explica que *la voluntad eficaz de Dios se cumple siempre infaliblemente* y éste es el sentido de la palabra del Salmo CXXXIV, 6: *omnia quæcumque voluit Deus, fecit.* Nada de bueno o real puede suceder, en efecto, sin la causalidad universal de Dios, porque ninguna causa segunda puede obrar sin su concurso, y el mal nunca sucede sin una permisión divina *(ibíd.,* a. 6).

Pero esto introduce la cuestión de *la voluntad ineficaz,* sobre todo de aquella por la cual Dios quiere salvar a todos los hombres, siendo así que de hecho no todos son salvados. ¿Cómo concebir en Dios esta voluntad ineficaz? Santo Tomás *(ibíd.,* a. 6, ad 1um) responde: es una voluntad condicional, llamada *antecedente,* que propende a lo que es *bien en sí,* independientemente de las circunstancias, por ejemplo la salvación de to-

dos, pero no al bien considerado *hic et nunc;* ahora bien, éste no es realizable y realizado sino *hic et nunc.* Esta voluntad condicional es ineficaz, porque Dios permite que un determinado bien no suceda, que las creaturas defectibles defeccionen algunas veces, que un determinado mal se produzca; lo permite por un bien mayor, del cual sólo El es el Juez. Así permite por un fin más elevado que muchos frutos de la tierra no lleguen a la madurez, que tal animal sea presa de otro, que la persecución pruebe a los justos, que algunos pecadores no se conviertan y mueran en la impenitencia final. Lo permite por un bien superior, por ejemplo, para manifestar su justicia contra la obstinación en el mal.

Este es para Santo Tomás y su escuela el sentido de la distinción entre la voluntad divina *antecedente* (e ineficaz) y la voluntad *consiguiente* (o eficaz). Así comprendida esta distinción, según los tomistas, es el fundamento supremo de la distinción entre *la gracia suficiente* (que depende de la voluntad antecedente o condicional e ineficaz) y de *la gracia eficaz* (que depende de la voluntad consiguiente o absoluta y eficaz). La gracia suficiente torna *realmente posible* el cumplimiento de los preceptos, da *el poder real* de cumplirlos; la gracia eficaz nos da el *cumplirlos* libre y efectivamente *hic et nunc.* Y hay *más* en el cumplimiento del precepto que en el poder real de cumplirlos, así como hay más en el acto de la visión que en la facultad de ver. Es preciso leer especialmente sobre este punto (I, q. 19), el artículo 8 comentado con tanta amplitud por los tomistas.

Por ejemplo, Dios ha querido eficazmente (voluntad consiguiente) desde toda la eternidad la conversión de San Pablo; ésta acontece infalible pero libremente, porque la voluntad divina mueve *fortiter et suaviter* sin violentarla, la voluntad de Pablo a que se convierta. Por el contrario, Dios no ha querido eficazmente la conversión de Judas después de su pecado, la ha querido de una manera condicional e ineficaz (voluntad antecedente), y ha permitido la impenitencia final por motivos superiores, entre los cuales está la manifestación de la Justicia divina. Hemos expuesto con mayor amplitud esta doctrina en otro libro, *De Deo uno* (1938, pp. 410-434), y

en "Revue thomiste" (mayo de 1937), *Le fondement suprême de la distinction des deux grâces, suffisante et efficace.* Hay que notar que *resistir* a la gracia suficiente es un *mal* que sólo proviene de nosotros, mientras que el *no resistirle* es un *bien,* que en último término proviene de Dios, autor de todo bien. Además, por rica que sea la gracia suficiente en el orden del *poder próximo,* difiere de la gracia eficaz la cual hace *realizar* efectivamente el *acto saludable.* Afirmar que el que no tiene la gracia eficaz, que hace realizar el acto, no tiene *el poder* de realizarlo, el poder real de obrar, equivale a decir que aquel que duerme está ciego, que por el hecho de que no tiene el *acto* de la visión, tampoco tiene la *facultad* de ver.

De esta doctrina de la eficacia de la gracia se aparta el molinismo que se niega a admitir que la gracia eficaz sea eficaz de por sí o intrínsecamente, porque Dios lo ha querido; la gracia eficaz sólo sería eficaz de una manera extrínseca, por nuestro consentimiento previsto por Dios gracias a la ciencia media (*cf.* Molina, *Concordia,* ed. París, 1876, pp. 51, 230, 356, 459, 565).

## Artículo 3. — *El dilema de los tomistas*

Los tomistas responden a sus adversarios con el siguiente dilema: *si Dios no es determinante,* es *determinado:* la ciencia media está *pendiente* de nuestras determinaciones libres, las cuales formalmente como *determinaciones,* aun en lo que tienen de real y de bueno, no provienen de Dios.

La voluntad de Dios y su moción eficaz, lejos de violentar la libertad del pecador en el momento de su conversión, actualizan esta libertad y la mueven poderosa y suavemente a que se determine en el buen sentido. Dios ha querido desde toda la eternidad y eficazmente, que Pablo se convirtiese a tal hora en el camino de Damasco y que se convirtiese libremente; la voluntad divina ha descendido a todos estos pormenores, y se cumple infaliblemente cuando *actualiza,* sin violentarla, la libertad creada. De la misma manera Dios ha querido eficazmente desde toda la eternidad que María, el

día de la Anunciación, diese libremente su consentimiento a la realización del misterio de la Encarnación, y esta voluntad divina se cumple infaliblemente.

En lo tocante a este punto doctrinal mucho han escrito los tomistas contra el concurso simultáneo de Molina y de Suárez y contra una moción divina *indiferente* que podría ser seguida de hecho por el acto malo o por el acto bueno. Han defendido los tomistas los decretos divinos predeterminantes y la premoción física, y al mismo tiempo han insistido sobre el hecho de que esta predeterminación no es necesitante, ya que actualiza en nosotros y con nosotros *el modo libre* de nuestra elección voluntaria en lugar de destruirlo. Si una creatura muy amada puede llevarnos a querer libremente lo que ella quiere que nosotros queramos, con mayor razón Dios creador que nos es mucho más íntimo que nosotros mismos. Hemos expuesto con amplitud en cuanto a este punto el modo de ver de los tomistas en el *Dictionnaire de théologie catholique,* artículos "Prémotion physique", cols. 31-77 y "Prédestination", cols. 2940-2958 y 2983-2989.

Tan sólo quisiéramos señalar aquí la relación de la doctrina tomista sobre este punto con los principios generalmente aceptados por todos los teólogos. Todos los teólogos admiten que lo *mejor* del alma de los santos o de los justos, que todavía están en la tierra, proviene de Dios. Ahora bien, ¿qué es lo mejor que hay en esas almas, mientras están todavía en las condiciones del mérito? *Es la determinación libre de sus actos meritorios,* sobre todo de sus actos de caridad. Es evidente, en efecto, que la gracia santificante, superior a la misma naturaleza del alma que la recibe, y las virtudes infusas, en especial la caridad, están enderezadas a los actos libres y meritorios, sobre todo al acto libre de amor de Dios y del prójimo. Este acto es lo que es, sólo por la *determinación libre* que lo constituye; sin ésta, no habría mérito y la vida eterna debe ser merecida.

Y por consiguiente esta *determinación como tal* debe provenir de Dios, únicamente el cual puede suscitarla en nosotros con su gracia. Pensemos en lo mejor que ha habido en el alma de San Pedro y de San Pablo en el momento de su martirio; pen-

semos también en los méritos de María al pie de la Cruz, y por último en la determinación libre y meritoria del acto de amor de la santa alma de Jesús, sobre todo cuando dijo en el Calvario: *Consummatum est.*

Según el molinismo, esta determinación libre del acto meritorio *non est a Deo movente,* no proviene de la moción divina, sino solamente de nosotros, puestos ante el objeto propuesto por Dios, y ante una gracia de luz y de atracción objetiva que solicita tanto al que no se convierte como al que se convierte *(cf.* Molina, *Concordia,* ed. París, 1876, pp. 51, 565). El concurso simultáneo también es dado igualmente a los *dos.*

Si se sostiene que lo que proviene de Dios es tan sólo la naturaleza y la existencia del alma y de sus facultades, la gracia santificante, la gracia actual a modo de atracción objetiva, así como también la proposición del bien que atrae y también el concurso general o una moción divina indiferente con la cual el hombre puede querer o el bien o el mal; si se sostiene esto, hay que decir entonces que de dos *justos* que han recibido *igualmente* todos estos dones naturales y sobrenaturales, cuando uno de ellos se determina a un nuevo acto meritorio quizás heroico, mientras que el otro defecciona, comete un pecado grave y pierde la gracia santificante, hay que decir que aquello por lo cual el primero es *mejor* que el otro no proviene de Dios, que *la determinación libre y meritoria* que lo hace mejor (y que no es nada, si no es determinada) no proviene de Dios. En tal caso, puesto que Dios no es *determinante* con relación a esta determinación libre y meritoria, es *determinado por ella,* por lo menos en su presciencia de los futuros condicionales; ha sido espectador y no autor de esta libre determinación, que es lo mejor que hay en el corazón de los santos. ¿Puede conciliarse esta doctrina con la soberana independencia de Dios, autor de todo bien?

Santo Tomás ha dicho por el contrario: *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri* (I, q. 20, a. 3); Santo Tomás *(Cont. gent.,* l. I, c. 89), explica las palabras de los Proverbios (XXI, 1): *Cor regis in manu Dei et quocumque*

*voluerit, inclinabit illud* y las de San Pablo *(Filip.*, II, 13): *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate*, y observa:

Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præ judicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerunt quod Deus causat in nobis *velle et perficere* in quantum dat nobis *virtutem volendi*, non autem sic *quod faciat nos velle hoc vel illud*, sicut Origenes exponit in tertio Periarchon... Quibus quidem auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim apud Isaïam (XXXVI, 12): *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Si Dios es causa de nuestras facultades, con mayor razón de sus actos que son mejores aún, puesto que la facultad es por el acto. La determinación libre es por completo de Dios, como de la causa primera, y por completo de nosotros como de la causa segunda, así como el fruto es por completo del árbol y por completo de la rama que lo sostiene.

## ARTÍCULO 4. — *Examen de las dificultades*

Se ha objetado lo que Santo Tomás dice en otra parte:

Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universale motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat *se* ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum (I-II, q. 9, a. 6, ad 3um).

Los tomistas han respondido siempre: ciertamente como causa segunda el hombre se determina a sí mismo, hasta delibera para esto, como todo el mundo dice. Y al final de la deliberación, se determina sea al bien saludable con la ayuda de la gracia actual cooperante, sea al bien aparente que es un mal con la moción universal que no es causa del desorden, del mismo modo que la energía que hace caminar al cojo no es causa de su cojera. Pero el texto de Santo Tomás que acaba de ser citado no prueba de ningún modo que la moción divina para el acto libre saludable nunca es predeterminante, y que es

*indiferente*, de tal modo que de ella provendría tanto el acto bueno como el acto malo. Más aún, inmediatamente después del citado texto, en la misma respuesta (ad 3$^{um}$), Santo Tomás dice: *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam ut infra dicetur* (I-II, q. 111, a. 2). Esto es verdadero de una manera particular, de la gracia operante, o inspiración especial; y si la moción divina de por sí eficaz, aunque fuese en un solo caso, mueve infaliblemente a un acto saludable que permanece libre, como el *fiat* de María o la conversión de Pablo, es falso pretender que semejante moción no puede ejercerse sin destruir la libertad.

Se ha objetado también que Santo Tomás ha escrito:

> Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indiferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quæ naturaliter movetur (I-II, q. 10, a. 4).

¿Se opone este texto a la doctrina comúnmente aceptada entre los tomistas? De ningún modo, porque en la frase: *non ex necessitate ad unum eam determinat, non* recae sobre *ex necessitate* y no sobre *determinat*. Uno se puede dar cuenta de ello por el contexto, porque en toda esta misma cuestión Santo Tomás emplea siempre la expresión *non ex necessitate movet* en el preciso sentido de *movet sed non ex necessitate. Voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab alio autem non (cf. ibíd.*, a. 2); *voluntas hominis non ex necessitate movetur ab appetitu sensitivo* (a. 3). Más aún, en el artículo 4, de donde está sacada la dificultad propuesta, ha dicho (ad 3$^{um}$): *Si Deus movet voluntatem ad aliquid incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* La moción divina puede obtener infaliblemente su efecto, o mover a la elección voluntaria en tal sentido determinado sin necesitar sin embargo a esta elección. Así la moción divina ha movido infaliblemente a la Virgen María el día de la Anunciación a pronunciar libremente su *fiat* sin necesitarla; esta moción actuali-

zaba su libertad en lugar de destruirla. Puede haber un contacto virginal de la gracia eficaz y de la libertad, contacto que no violenta sino que enriquece.

Un texto del *De malo* (q. 6, a. 1, ad 3$^{um}$), resume los anteriores; Santo Tomás examina en él una objeción que nunca se ha dejado de hacer desde entonces a los tomistas:

Si voluntas hominis inmobiliter (seu infallibiliter) movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electiónem suorum actuum. El Santo Doctor responde: Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficatiam virtutis moventis, quæ deficere non potest (no dice: propter divinam prævisionem consensus nostri); sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.

Dios mueve las cosas libres según la naturaleza de las mismas, pues *actualiza* en ellas *el modo libre* de sus actos en lugar de destruirlo, así como actualiza el modo vital de los actos de la vida vegetativa en la planta y de los de la vida sensitiva en el animal. Mueve a cada ser de la manera que conviene a la naturaleza de éste. Así, el artista toca de una manera diferente el arpa, el violín y los demás instrumentos de cuerda. Si el artista sabe actualizar sus vibraciones y expresar con ellas su inspiración, con cuánta mayor razón Dios, más íntimo a nuestra libertad que ésta misma a nosotros, no sabrá hacerla vibrar de esta manera o de tal otra, y arrancar de ella unos acordes que se expresen aquí en una Epístola de San Pablo, o en otra de San Juan, o también en la generosidad de sus vidas.

Dice también Santo Tomás: *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam (sanctificantem) consequatur, infallibiliter ipsam consequitur* (I-II, q. 112, a. 3). ¿Por qué?; porque, como ha dicho tres líneas más arriba: *quia intentio (efficax) Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit (De dono persev.,* c. XIV) *quod per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur.* Santo Tomás además, ha hablado en muchísimas ocasiones de la predeterminación divina no necesitante. Por ejemplo *(Comm. in Joann.,* II, 4), sobre estas palabras de Cristo: *nondum venit hora mea,* dice: *Intelligitur hora passionis, sibi, non ex*

*necessitate, sed secundum divinam providentiam determinata.* Lo mismo debe decirse de los actos libremente realizados por Cristo en esa hora así determinada: *Sic ergo intelligenda est hora ejus, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate præfinita (ibíd.,* VII, 30). He ahí por cierto el decreto divino predeterminante y sin ninguna alusión a lo que podría hacer presentir la teoría de la ciencia media, que estaría dependiente del consentimiento libre previsto (asimismo, *ibíd.,* XIII, 1; XVII, 1).

En estos textos se trata con toda claridad de una predeterminación no necesitante; la expresión se encuentra por cierto en el mismo Santo Tomás. Admite una predeterminación no necesitante de los actos libres y meritorios de Cristo impecable, del consentimiento libre de María en la Encarnación que debía realizarse infaliblemente; lo mismo para la conversión de San Pablo y del buen ladrón. Y si en estos casos la predeterminación divina no necesitante no ha destruído la libertad, ¿por qué la destruiría cuando se trata de nuestros actos saludables?

Además, si Dios no fuese *determinante,* estaría *determinado* y *dependiente* en la presciencia de los futuribles de la determinación creada que no provendría de El. A esto, pues, ha de volverse siempre.

Hay que decir, según Santo Tomás, que ningún bien acontece *hic et nunc,* sin que Dios no lo haya *querido eficazmente* desde toda la eternidad, y ningún mal sin que Dios no lo haya permitido.

De esta manera Santo Tomás después de San Pablo y San Agustín ha entendido la palabra del Salmo CXXXIV, 6: *In cœlo et in terra omnia quæcumque voluit Deus, fecit.*

Dice en términos equivalentes (I, q. 19, a. 6, ad 1$^{um}$): *Quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.* Así Dios ha querido *simpliciter* la conversión libre del buen ladrón, y *antecedenter* la del otro. Es éste por cierto un misterio impenetrable, el de la predestinación, pero es preciso sostener que todo lo bueno que hay en nuestra determinación libre proviene de Dios como de la causa primera, y que ningún bien acontece *hic et nunc,* sin que Dios

no lo haya querido eficazmente desde toda la eternidad.

Santo Tomás afirma constantemente que todo lo real y bueno que hay, *quidquid perfectionis est*, en nuestros actos libres, proviene de Dios, autor de todo bien; y que tan sólo lo que está *desordenado* en nuestros actos no proviene de El, así como la cojera no proviene de la energía que mueve al cojo a caminar. *Motio divina perfecte præscindit a malitia actus mali*, dicen siempre los tomistas, por esta valedera razón de que la malicia o el mal moral no cae dentro del objeto adecuado de la voluntad y del poder de Dios, por lo menos de la misma manera que el sonido no cae dentro del objeto de la vista. *Nihil magis præcisivum est quam objectum formale alicujus potentiæ*, dicen los mismos teólogos; no hay cosa más precisiva que el objeto formal de una potencia; y así el bien real es aprehendido por la inteligencia como verdadero y por la voluntad como bien deseable. La voluntad divina no puede querer el desorden, ni el poder divino puede realizarlo, y por consiguiente proviene únicamente de la causa segunda defectible y deficiente.

*Resumen:* Para compendiar esta doctrina de la eficacia de la voluntad divina con relación a nuestros actos libres saludables, y mostrar su trabazón con los principios comúnmente aceptados, recordemos que todos los teólogos están concordes en que lo mejor que hay en el alma de los santos en la tierra proviene de Dios; ahora bien, lo mejor que hay en ellos es precisamente la determinación libre de sus actos meritorios, sobre todo de sus actos de amor de Dios y del prójimo. En efecto, a esta determinación están enderezados todos los dones que han recibido: la gracia habitual, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, las gracias actuales de luz, de atracción y de fortaleza. Lo cual equivale a decir que los principios generales aceptados por todos los teólogos nos inclinan por cierto a admitir la doctrina tomista. No se puede substraer a la causalidad divina lo mejor que hay en nosotros, y el hecho de substraerlo sería introducir en Dios, en su presciencia de los futuribles, una dependencia con relación a nuestras determinaciones, que como tales o formalmente no provendrían de El. Tal es el sentido a la vez simple y profun-

do de la doctrina tomista sobre la eficacia del querer divino.

A la luz de estos principios Santo Tomás muestra cuál es el amor de Dios por nosotros, cómo ama más a los mejores, y les da aquello por lo cual son mejores (I, q. 20, a. 3 y 4). Muestra también que la misericordia y la justicia son las dos grandes virtudes de la voluntad divina y que sus actos proceden del amor del soberano Bien. El amor del Bien supremo, en cuanto que éste tiene *derecho* a ser preferido a cualquier otro, es el principio de la justicia. El amor del Bien supremo, en cuanto que éste es difusivo de sí mismo, es el principio de la misericordia, que es superior a la justicia, en cuanto que es, como la bondad resplandeciente, la primera expresión del Amor (*cf.* I, q. 21, a. 4).

## VI. PROVIDENCIA Y PREDESTINACIÓN

DESPUÉS de haber expuesto los principios de la síntesis tomista referentes a la ciencia y a la voluntad de Dios, no es necesario insistir demasiado sobre las conclusiones que dimanan de estos principios a propósito de la Providencia y de la predestinación (ver sobre este punto lo que hemos escrito en el *Dictionnaire de théologie catholique*, artículos "*Providence*", cols. 998-1023; "*Predestination*", cols. 2940-2959 y 2984-3022). Sólo señalaremos aquí lo esencial.

### ARTÍCULO 1. — *Prueba de la existencia de la Providencia, su naturaleza, su extensión*

1) *Prueba.* La prueba *a posteriori* de la existencia de la Providencia, de la cual hemos hablado en páginas anteriores, está tomada del orden del mundo (I, q. 2, a. 3). La prueba *quasi a priori* fluye de lo que se ha dicho de la inteligencia y de la voluntad divinas. Puede resumirse de la siguiente manera: En todo agente inteligente preexiste la razón o la idea de cada uno de sus efectos. Ahora bien, Dios, por su inteligencia, es causa de todo bien creado y por consiguiente del orden de las cosas a su fin, sobre todo a su último fin. Por lo tanto preexiste en Dios la razón del orden de las cosas a su fin o su ordenación suprema, que nosotros llamamos la Providencia.

Esta noción no implica ninguna imperfección; por eso, por analogía con la prudencia y la previsión del padre de familia o del jefe de Estado, podemos y debemos hablar de la Providencia divina en el sentido propio de la palabra, y no tan sólo metafóricamente. Ella es en la inteligencia divina la razón del orden o la ordenación de todas las cosas a su fin, y el

gobierno divino es la ejecución de este orden (I, q. 22, a. 1).

La Providencia (como previsión y ordenación) está en la inteligencia divina, pero presupone la voluntad del fin que se ha de alcanzar. En efecto, nadie dispone y prescribe lo que hay que hacer por un fin sin querer a éste.

2) *Naturaleza.* Como explican generalmente los tomistas, 1º, Dios quiere como fin manifestar su bondad; 2º, juzga sobre los medios aptos para este fin, y entre los mundos posibles, conocidos por su ciencia de simple inteligencia anterior a todo decreto; ha juzgado apto para el fin deseado este mundo posible, en el que se subordinan los órdenes de la naturaleza y de la gracia con la permisión del pecado, y el orden de unión hipostática constituído por la Encarnación redentora; 3º, ha escogido libremente este mundo posible y sus partes como medio de manifestar su divina bondad; 4º, manda la ejecución de estos medios con un acto intelectual, el *imperium,* que supone los dos actos eficaces de voluntad llamados: la intención del fin y la elección o escogimiento de los medios. La Providencia, según Santo Tomás y su escuela, consiste formalmente en este *imperium* o mandato (I, q. 22, a. 1, ad 1um). En cuanto al gobierno divino es la ejecución dirigida por la Providencia o la ejecución del plan providencial *(ibíd.,* ad 2um).

Vese entonces que la providencia presupone no sólo la voluntad divina *antecedente* o condicional e ineficaz, sino también la voluntad divina *consiguiente,* absoluta y eficaz, de manifestar la bondad de Dios con los medios escogidos por El, es decir, con el orden de la naturaleza, el orden de la gracia (con permisión del pecado) y con el de la Encarnación redentora. Esto supone con toda evidencia *la voluntad antecedente* de salvar a todos los hombres (en virtud de la cual Dios, que nunca manda algo imposible, hace realmente posible a todos el cumplimiento de sus preceptos) y *la voluntad consiguiente* de conducir eficazmente a la salvación a todos los que de hecho se salvarán. Y así la predestinación, en razón de su objeto, es una parte de la Providencia y la más elevada.

De lo cual debe deducirse, como hacen generalmente los tomistas, que la Providencia, cuando supone *la voluntad consi-*

*guiente* del fin, es *infalible* por partida doble, en cuanto a la ordenación de los medios y en cuanto al logro del fin, mientras que es infalible tan sólo en cuanto a la ordenación de los medios cuando supone únicamente *la voluntad antecedente* o condicional e ineficaz del fin. En esto la Providencia general, que se extiende a todos los hombres y les hace *realmente posible* su salvación, se diferencia de la predestinación que conduce infaliblemente a los elegidos al término de su destino (*cf.* S. Tomás, *De veritate*, q. 6, a. 1). Ésta es, según él, la naturaleza de la Providencia y lo que presupone por parte de la inteligencia y de la voluntad de Dios.

3) *Extensión.* Por lo que se refiere a la extensión de la Providencia, ¿cómo se explica que se extienda a todas las cosas, incluso a las más ínfimas, pues como dice el Evangelio: "No cae un pájaro a tierra sin el permiso de nuestro Padre; hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados" (*Mat.*, X, 29-30). ¿Cómo la Providencia se extiende a todos estos pormenores, sin que suprima la contingencia de los sucesos, el carácter fortuito de muchos, la libertad de nuestra elección y sin que sea responsable del mal?

Responde Santo Tomás (I, q. 22, a. 2): "Como todo agente obra por un fin, tanto se extiende la ordenación de los efectos al fin cuanto alcanza la causalidad (eficiente) del primer agente... Ahora bien, ésta se extiende a todos los seres, no sólo en cuanto a los principios de la especie, sino también a los individuales. Luego, es necesario que todo lo que de cualquier modo tiene ser, sea ordenado por Dios a un fin, o esté sometido a la Providencia." Los menores detalles, aun de las cosas materiales, son también ser, y Dios puede conocerlos, porque es causa no sólo de la forma específica de estas cosas, sino también de la materia, que es el principio de individuación (I, q. 14, a. 11).

En cuanto a los sucesos fortuitos, son llamados de esta manera por relación a las causas segundas, pero no por relación a Dios que ha previsto todas las series de las causas y todos sus encuentros accidentales.

Por lo que atañe al mal como tal, no es algo positivo, sino la privación de un bien, y Dios sólo lo permite porque es harto

poderoso y harto bueno como para obtener de él un bien superior, y así permite la persecución por la paciencia heroica y la gloria de los mártires (I, q. 22, a. 2, ad 2um). Su moción, *como hemos visto en páginas anteriores, lejos de destruir la libertad*, la actualiza (I, q. 19, a. 8 y q. 22, a. 4).

Ha dicho de una manera más explícita (I, q. 22, a. 4, ad 3um): "El modo de contingencia y el modo de necesidad son modos del ser; y por consiguiente están comprendidos en la Providencia de Dios, que es causa universal del ser." Como un gran poeta expresa tanto los sentimientos más violentos como los más dulces, así también Dios, que puede hacer no sólo lo que quiere, sino de *la manera* que quiere, hace que la piedra caiga necesariamente y que el hombre obre libremente; mueve a cada ser de conformidad a la naturaleza que le ha dado.

De donde se sigue que todo cristiano, aunque ha de trabajar lo mejor que pueda en su salvación, debe abandonarse a la providencia de Dios, por causa de su sabiduría y de su bondad. Estamos más seguros de la rectitud de sus designios que de la rectitud de nuestras mejores intenciones. Si nos entregamos en las manos de Dios, nada pues tenemos que temer como no sea no estar suficientemente sometidos a Él. Como dice San Pablo (*Rom.*, VIII, 28): "Todo coopera al bien de aquellos que aman a Dios" y que perseveran en su amor. Este abandono no exime evidentemente de hacer lo que está a nuestro alcance para cumplir *la voluntad divina manifestada* por los preceptos, los consejos, los sucesos; pero cuando hemos hecho lo que está a nuestro alcance, podemos y debemos entregarnos por lo demás a *la buena voluntad divina* todavía no manifestada, por misteriosa que sea. El abandono es así una forma superior de la esperanza o de la confianza, unida al amor de Dios por Sí mismo. Se expresa con la oración de petición y de adoración. Esta no tiene como fin el cambiar las disposiciones providenciales, sino que el mismo Dios la hace brotar de nuestro corazón, así como un padre resuelto de antemano a conceder un beneficio a sus hijos, los induce a que se lo pidan.

## ARTÍCULO 2. — *La predestinación*

La predestinación es la parte más elevada de la Providencia. Ahora sólo podemos resumir brevemente desde el punto de vista de los principios lo que acerca de ella dice Santo Tomás y su escuela, y además la hemos tratado con amplitud en el *Dictionnaire de théologie catholique*, en el artículo "*Predestination*" (cols. 2940-2959 y 2984-3082).

1) *Fundamento escriturístico.* En primer lugar Santo Tomás ha estudiado con toda atención, en sus comentarios sobre el Evangelio de San Juan y sobre las Epístolas de San Pablo, los textos escriturísticos referentes a la predestinación, a su gratuidad, a su infalibilidad, de un modo especial los siguientes: "He guardado los que tú me diste, y ninguno de ellos se ha perdido, sino el hijo de la perdición, cumpliéndose así la Escritura" (*Joann.*, XVII, 12). "Mis ovejas oyen la voz mía, y yo las conozco, y ellas me siguen. Yo les doy la vida eterna, y no se perderán jamás, y ninguno las arrebatará de mis manos. Pues lo que mi Padre me ha dado, todo lo sobrepuja; y nadie puede arrebatarlo de mano de mi Padre. Mi Padre y yo somos una misma cosa " (*Joann.*, X, 27): "Muchos son los llamados pero pocos los escogidos" (*Matth.*, XXII, 14). Según estas palabras hay escogidos elegidos desde toda la eternidad por Dios; se salvarán infaliblemente, Dios los absolverá de sus pecados y sus méritos no se perderán. Otros se perderán, como el hijo de perdición. Sin embargo Dios nunca manda algo imposible, y hace a todos realmente posible el cumplimiento de sus preceptos en el momento en que éstos obligan y en la medida en que son conocidos. El arrepentimiento era realmente posible para Judas, pero de hecho no ha existido. Hay una notable diferencia entre la potencia y el acto. El misterio radica sobre todo en la conciliación de la voluntad salvífica universal y de la predestinación, no de todos, sino de un determinado número conocido sólo por Dios.

Este misterio es afirmado con claridad por San Pablo en numerosas ocasiones, implícita y explícitamente, en algunos textos que Santo Tomás comenta ampliamente, y en los que

muestra la gratuidad de la predestinación: "¿Quién es el que te da ventaja sobre otros? o ¿qué cosa tienes tú que no la hayas recibido? Y si lo que tienes lo has recibido, ¿de qué te jactas como si no lo hubieses recibido?" (*I Cor.*, IV, 7). Lo cual equivale a decir: nadie sería mejor que otro, si no fuese más amado y más ayudado por Dios, aunque el cumplimiento de los preceptos sea realmente posible para todos. "Pues Dios es el que obra en vosotros por un efecto de su buena voluntad no sólo el querer sino el ejecutar" (*Phil.*, II, 13).

Para Santo Tomás y su escuela, así como para San Agustín, San Pablo habla explícitamente de la predestinación a los Efesios (I, 4): "Por él mismo (Jesús) nos escogió antes de la creación del mundo, para ser santos, y sin mancha en su presencia, por la caridad. Nos ha predestinado para ser hijos suyos adoptivos por Jesucristo a gloria suya, por un puro efecto de su buena voluntad, a fin de que se celebre la gloria de su gracia, mediante la cual nos hizo gratos en su querido Hijo." Advierte Santo Tomás que San Pablo realza ora el puro efecto de la buena voluntad divina, ora el propósito o el designio de la inteligencia divina, de donde siempre resulta la libertad del acto que es la predestinación.

Con mayor claridad aun dice (*Rom.*, VIII, 28, 30): "Sabemos también nosotros que todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios, de aquellos que él ha llamado según su decreto para ser santos. Pues a los que él tiene previstos, también los predestinó para que se hiciesen conformes a la imagen de su Hijo, de manera que él sea el primogénito entre muchos hermanos. Y a éstos que ha predestinado, también los ha llamado; y a quienes ha llamado, también los ha justificado; y a los que ha justificado, también los ha glorificado." ¿Cómo ha entendido Santo Tomás los términos *quos præscivit et prædestinavit*, "a los que tiene previstos, también los predestinó?" En su comentario sobre la Epístola a los Romanos y en todos los demás lugares, Santo Tomás ha entendido estas palabras como San Agustín. No se trata de la presciencia divina de nuestro méritos, esto no tendría ningún fundamento en San Pablo y se opondría a numerosas afirmaciones suyas (especialmente *Efes.*, I, 4; *I Cor.*, IV, 7; *Rom.*, IX, 15-

16). El sentido es el siguiente: "a los que tiene previstos con una mirada de benevolencia, también los predestinó". Y ¿con qué intención? "A fin de que su Hijo sea el primogénito entre muchos hermanos." Tal es para San Agustín y para Santo Tomás el sentido del *præscivit*. Asimismo Santo Tomás muestra en su comentario de la Epístola a los Romanos (IX-XII), que San Pablo expone aquí la soberana independencia de Dios en la distribución de sus gracias: los judíos, que eran el pueblo elegido, son rechazados a causa de su incredulidad, y la salvación es anunciada a los paganos. Aquí se trata en primer lugar de los pueblos, pero los mismos principios se aplican a las personas. En efecto, San Pablo formula en este pasaje el principio de predilección que se aplica tanto a los pueblos como a los individuos. "Pues ¿qué diremos a esto? ¿Por ventura cabe en Dios injusticia? De ninguna manera. Pues Dios dice a Moisés: Usaré de misericordia con quien me pluguiere usarla, y tendré compasión de quien quiera tenerla. Así que no es obra del que quiere, ni del que corre, sino de Dios, que usa de misericordia" *(Rom.*, IX, 14). Si la predestinación implica un acto positivo de Dios, el endurecimiento sólo es permitido por El y proviene del mal uso que el hombre hace de su libertad. El hombre no tiene que pedir cuentas al Señor. De donde la conclusión: "¡Oh profundidad de los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios, cuán incomprensibles son sus juicios, cuán impenetrables sus caminos! . . . *¿Quién es el que le dió a él primero, alguna cosa*, para que pretenda ser por ello recompensado? Porque de él, y por él, y en él son todas las cosas: a él sea la gloria por siempre jamás. Amén" *(Rom.*, XI, 33).

2) *Definición.* Estos son los textos escriturísticos que constituyen el fundamento de las doctrinas agustiniana y tomista de la predestinación. San Agustín los ha resumido en esta definición: *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* La predestinación es la presciencia y la preparación de los beneficios por los cuales se salvan ciertamente todos los que se salvan *(De dono perseverantiæ*, c. XIV). San Agustín dice también de una manera más explícita *(De prædestinatione*

*sanctorum*, c. X): *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.* "Por su predestinación Dios ha previsto lo que debía hacer, para conducir infaliblemente a sus elegidos a la vida eterna."

Santo Tomás conserva esta definición de la predestinación (I, q. 23, a. 1): *Ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, prædestinatio, nominatur, nam destinare est mittere.* La predestinación es en el espíritu de Dios el plan de la conducción de este hombre o de este ángel al fin último sobrenatural. Y este plan, a la vez ordenado y querido, es el que desde toda la eternidad determina los medios eficaces que conducirán a este hombre o a este ángel a su fin último. De este modo Santo Tomás es enteramente fiel a la definición en la cual San Agustín ha resumido las palabras de la Escritura.

3) *Razones de la predestinación.* ¿Por qué Dios ha elegido a unos, a los cuales siempre absuelve de sus pecados, y ha reprobado a otros después de haber permitido su impenitencia final?

Santo Tomás *(ibíd.*, a. 5, ad 3$^{um}$), responde, que en los predestinados ha querido representar su bondad por modo de misericordia, perdonando; y en los demás manifestar su justicia. Esta respuesta está inmediatamente fundada en la Revelación, tal como se expresa en la Epístola a los Romanos (IX, 22): "Si Dios, queriendo manifestar su enojo (es decir su justicia), y hacer patente su poder, sufre (es decir, permite) con mucha paciencia a los vasos de ira, dispuestos para la perdición, y si ha querido también manifestar las riquezas de su gloria en vasos de misericordia, que él preparó para la gloria ... (¿dónde está la injusticia?)." La bondad divina, por una parte, tiende a comunicarse, y por esto es el principio de la misericordia, y por otra parte, tiene un derecho imprescriptible de ser amada sobre todas las cosas, y así es el principio de la justicia. Conviene que la bondad suprema se manifieste bajo estos dos aspectos, y que aparezca el esplendor de la infinita justicia así como la claridad de la infinita misericordia. De esta manera el mal no es permitido por Dios sino por un bien superior cuyo juez es la infinita sabiduría y que contemplarán los elegidos. Los tomistas nada agregan a esta enseñanza, sino que se

contentan con defenderla. De idéntica manera proceden en la cuestión siguiente.

*¿Por qué razón Dios ha predestinado a éste y no a aquél?* San Agustín había dicho *(in Joannem,* tr. XXVI): *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare si non vis errare.* Por el contrario la respuesta sería muy fácil si la elección divina se fundase en la presciencia de nuestros méritos: bastaría decir: Dios predestina a éste y no a aquél porque el primero y no el otro ha querido hacer buen uso de la gracia que le era ofrecida o también concedida. Pero entonces éste por sí mismo sería mejor que el otro, sin haber sido más amado y más ayudado por Dios. Lo cual estaría en oposición con la enseñanza de San Pablo *(I Cor.,* IV, 7, y *Phil.,* II, 13). El mismo Jesús ha dicho: "Sin mí nada podéis hacer" *(Joann.,* XV, 5). En una palabra, los méritos de los elegidos, lejos de ser la causa de la predestinación, son los efectos de ésta. *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam (cf. ibíd.,* a. 5).

Santo Tomás esclarece toda esta cuestión con el principio de predilección que ha formulado (I, q. 20, a. 3), en los siguientes términos: *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* Ninguno sería mejor que otro, si Dios no lo amase y lo ayudase más. Por esta razón el Santo Doctor dice que la dilección divina precede a la elección y ésta a la predestinación *(cf.* I, q. 23, a. 4): *Voluntas Dei, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.* El mismo artículo enseña la prioridad de la predestinación a la gloria sobre la predestinación a la gracia: *Non præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis.* Para los pelagianos, Dios es tan sólo el espectador y no el autor del buen consentimiento saludable que distingue al justo del impío; los semipelagianos afirmaban la misma cosa del *initium fidei et bonæ voluntatis.*

Para Santo Tomás, así como para San Agustín, todo lo bueno y saludable que hay en nosotros debe proceder de Dios, fuente de todo bien, y por lo tanto el comienzo de la buena voluntad y lo mejor y lo más íntimo que puede haber en la determinación libre del consentimiento saludable.

Y por eso a la cuestión del motivo de la predestinación de éste y no de aquél, Santo Tomás responde claramente (I, q. 23, a. 5), que los méritos futuros de los elegidos no pueden ser el motivo de su predestinación, ya que por el contrario son efecto de ésta. Y agrega (*ibíd.*, ad 3$^{um}$): *Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem.* ¿Por qué de dos pecadores que agonizan igualmente mal dispuestos, Dios mueve a éste a que se convierta, y permite la impenitencia del otro?; no hay otra respuesta como no sea el beneplácito divino (*cf. Rom.*, IX, 14; XI, 33; *Efes.*, I, 7).

Los tomistas no hacen más que defender esta doctrina contra el molinismo y el congruísmo y no le añaden nada positivo, y los términos más explícitos por ellos empleados no tienen otra utilidad, a su parecer, sino la de desechar falsas interpretaciones favorables al concurso simultáneo o a una premoción indiferente.

Por cierto que en esta doctrina hay un misterio insondable, pero inevitable: el de la conciliación de la predestinación gratuita con la voluntad salvífica universal. Este misterio se reduce al de la íntima conciliación de la infinita misericordia, de la infinita justicia y de la libertad soberana. Habría una contradicción, si Dios no hiciese realmente posible a todos los hombres el cumplimiento de sus mandamientos. Exigiría entonces algo imposible, en oposición a su bondad, a su misericordia, a su justicia. Pero si los preceptos son realmente posibles para todos, si son observados actualmente por un cierto número de hombres y no por todos (aquí también entra la diferencia de la potencia y del acto), los que los observan efectivamente son mejores en esto, y esto demuestra que han recibido más.

Santo Tomás lo recuerda en la conclusión (I, q. 23, a. 5, ad 3$^{um}$): *In his quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito*

*suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias* (*Matth.*, XX, 15): *Tolle quod tuum est, et vade; an non licet mihi, quod volo, facere?* Porque lo que se da por gracia, puede darse arbitrariamente a quien se quiera en más o en menos, sin menoscabo de la justicia, mientras que a nadie se quite lo que se le deba, que es lo que se dice en la parábola de los operarios de la última hora (*Matth.*, XX, 14). La fe común presenta aquí su testimonio: cuando de dos pecadores mal dispuestos por igual, uno se convierte, el sentido cristiano dice: es efecto de una misericordia especial de Dios para con él.

El gran misterio que nos preocupa, el de la conciliación de la predestinación limitada con la voluntad salvífica universal, al parecer de San Agustín y de Santo Tomás se halla sobre todo en la unión incomprensible e inefable de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la soberana libertad. Y así se han expresado estos dos grandes doctores cuando decían: Si Dios concede la gracia de la perseverancia final a éste, es por misericordia; y si no se la concede a este otro, es por un justo castigo de faltas anteriores y de una última resistencia al postrer llamado.

En este punto para evitar toda desviación, sea en el sentido del predestinacionismo, del protestantismo y del jansenismo; sea en el sentido del pelagianismo y semipelagianismo, deben mantenerse los dos principios que se equilibran: "Dios nunca manda algo imposible" y "ninguno sería mejor que otro si Dios no lo hubiese amado y ayudado más". *Quid habes quod non accepisti?* Estos dos principios, al equilibrarse, nos permiten presentir que la infinita justicia, la infinita misericordia y la soberana libertad se unen perfectamente y hasta se identifican, sin destruirse entre sí, en la eminencia de la Deidad, que permanece oculta para nosotros, mientras que no tengamos la visión beatífica. En este claro-oscuro, la gracia, que es una participación de la Deidad, tranquiliza al justo, y las inspiraciones del Espíritu Santo lo consuelan, pues confirman su esperanza, tornan su amor más puro, más desinteresado y más fuerte, de manera que en la incertidumbre de la salvación tiene cada vez

más la certeza de la esperanza, que es "una certeza de tendencia" hacia la salvación, cuyo autor es Dios. El motivo formal de la esperanza infusa, en efecto, no es nuestro esfuerzo, sino la infinita misericordia auxiliadora (*Deus auxilians*), que suscita nuestro esfuerzo y lo coronará (*cf.* II-II, q. 18, a. 4).

# VII. OMNIPOTENCIA, CREACIÓN, MOCIÓN DIVINA

EL principio inmediato de las obras exteriores de Dios es su omnipotencia. La acción que las conduce no puede ser formalmente transitiva, pues implicaría necesariamente una imperfección, sería un accidente, que emanaría del agente divino y sería recibido en un ser creado. Esta acción es formalmente inmanente, y se identifica así con el mismo ser de Dios; pero es virtualmente transitiva, en cuanto que produce un efecto fuera de Dios.

Dios posee una *potencia activa infinita,* pues cuanto más perfecto y más está en acto un ser, más puede obrar, y el modo de obrar sigue al modo de ser. Ahora bien, Dios es Acto puro, el mismo Ser infinito, por lo tanto tiene una potencia infinita, y puede dar el ser a todo lo que no repugna que exista. Esta omnipotencia no es principio de una acción divina que sería en Dios un accidente inadmisible, sino que es principio de un efecto exterior creado (I, q. 25, a. 1).

## ARTÍCULO 1. — *La creación "ex nihilo" libre y "non ab æterno"*

La omnipotencia nos es manifestada por la creación. Según la Revelación, Dios ha creado libremente de la nada el cielo y la tierra, no desde toda la eternidad, sino en el tiempo, al comienzo del tiempo. Hay aquí tres verdades: 1), que Dios ha creado el universo *ex nihilo;* 2), que lo ha creado *libremente;* 3), que lo ha creado *non ab æterno.* Las dos primeras verdades son demostrables por la sola razón, pertenecen a los *preámbulos de la fe.* La tercera, según Santo Tomás, es indemostrable, es un artículo de fe (*cf.* I, q. 46, a. 2). Examinémoslas brevemente en ese orden.

1) Dios ha creado el universo *ex nihilo* o *ex nullo præsupposito subjecto, veluti causa materiali,* o sea que todo el ser de las cosas creadas ha sido producido por Dios; antes de esta producción nada del ser de los mismos existía, ni siquiera la materia, por más informe que pretendamos suponerla. Es una producción de todo el ser *ex nihilo sui et subjecti.* Esta producción tiene una causa eficiente, una causa final, una causa ejemplar (la idea divina), pero no tiene causa material.

Santo Tomás *(ibíd.,* a. 1, 2 y 5), muestra que hay una distancia infinita entre crear de la nada, o crear en sentido propio, y producir incluso genialmente algo nuevo. El escultor hace la estatua, no de la nada, sino con una determinada materia, mármol o arcilla; por más poderoso que sea, necesita de una materia; de igual modo el arquitecto; de igual modo el padre no engendra a su hijo de la nada; algo de la substancia del hijo preexistía, la materia, el germen que se ha desarrollado. El pensador que construye un sistema, no lo crea de la nada, sino que parte de ciertos hechos y de ciertos principios que esclarecen los hechos. Cuando nuestra voluntad emite un acto libre, no lo crea de la nada; este acto no es más que una modificación accidental de ella misma, supone una potencia real de la cual es el acto. El maestro que forma a un discípulo no hace más que modelar su inteligencia, pero no la crea. Ningún agente finito puede crear en el sentido propio de esta palabra, sino que solamente transforma lo que ya existe. Santo Tomás enseña *(ibíd.,* a. 5), que ni siquiera por milagro puede ser comunicado el poder creador a ninguna creatura. Y esta conclusión dimana para él de la distinción de Dios y del mundo: *in solo Deo essentia et esse sunt idem;* sólo Dios, que es el Ser por esencia, puro Ser, puede producir *ex nihilo* al ser por participación (compuesto de esencia y existencia), por más pobre que éste sea, aunque no se tratase más que de una partícula de polvo. Sólo Dios puede crearlo de la nada, producir todo su ser. Suárez, que sostiene principios notablemente diversos sobre la esencia y la existencia, es mucho menos claro y categórico en este punto *(Disp. met.,* XX, sect. 1, 2 y 3).

Vese así la considerable distancia que media en esta cuestión entre Aristóteles y Santo Tomás. Platón y Aristóteles no

se han remontado a la noción explícita de creación *ex nihilo* ni siquiera *ab æterno (cf.* S. Tomás, I, q. 44, a. 2). Han concebido de una manera imprecisa la dependencia del mundo respecto a Dios, sin poder precisar el modo de esta dependencia; tampoco han visto que el acto creador es *libre,* soberanamente libre; para ellos el mundo parece ser la irradiación necesaria de Dios, del mismo modo que los rayos solares proceden del sol. Esta doble verdad de la creación *libre* y *ex nihilo,* que proviene de la Revelación, pero que sin embargo es asequible a la razón, es capital en la filosofía cristiana y constituye un inmenso progreso con relación a Aristóteles.

Pero Santo Tomás explica (I, q. 45, a. 5), que sólo Dios puede crear algo de la nada con un principio que ha sido formulado por Aristóteles *(Met.,* l. V [IV], c. II): "el efecto más universal procede de la causa más universal". Después agrega: Ahora bien, el ser en cuanto ser es el efecto más universal. Y por lo tanto la producción del ser en cuanto ser o de todo el ser de una cosa (por más pequeña que sea) sólo puede atribuirse a la causa más universal, que es la causa suprema. Como el fuego calienta, como sólo la luz ilumina, de la misma manera el mismo Ser y sólo El puede producir el ser, todo el ser de una cosa por más pequeña que sea. El objeto adecuado de la omnipotencia es el ser, y ninguna potencia creada puede tener un objeto tan universal.

Y entonces se comprende mucho mejor que por los textos de Aristóteles *(Met.,* l. I), que la metafísica, que es el conocimiento de las cosas por sus causas supremas, es la ciencia del ser en cuanto ser; Aristóteles lo había dicho, pero no había dado la razón explícita de ello: porque el ser como ser de cada cosa finita es el efecto propio de la causa suprema.

Este inmenso progreso, realizado a la luz de la Revelación, es sin embargo el fruto de una demostración filosófica, por la cual la doctrina tradicional de la potencia y del acto, que estaba en la adolescencia en Aristóteles, llega a la edad madura. La Revelación ha facilitado tan sólo esta demostración filosófica, pues ha mostrado el término que se debe alcanzar, pero no ha proporcionado el principio de la prueba. En el ambiente cristiano, la doctrina de la potencia y del acto puede producir

nuevos frutos, que dimanan por cierto de sus principios, aunque el propio Aristóteles no los haya visto.

Santo Tomás agrega una confirmación (*ibíd.*, a. 5, ad 3um): "Cuanto más pobre sea la materia que debe ser transformada; en otros términos, cuanto más imperfecta sea la potencia pasiva, tanto mayor debe ser la potencia activa. Y por consiguiente, cuando la potencia pasiva ya no es nada, la potencia activa debe ser infinita. Por lo tanto ninguna creatura puede crear" (*cf.* la proposición 24 de las veinticuatro tesis tomistas).

2) *La libertad del acto creador* es tan importante como la afirmación de la creación *ex nihilo.* Hemos dado ya la razón de ello cuando hablábamos de la voluntad divina: Dios de ninguna manera necesita de las creaturas para poseer su infinita bondad y gozar de ella, y ésta no puede acrecentarse con la producción de un bien finito. El propio acto creador no añade una nueva perfección a la infinita perfección de Dios. "Dios no es más grande porque haya creado el universo", como ha dicho Bossuet (*Elévations sur les mystères,* III semana, I elev., contra Leibniz, *Teodic.*, § VIII). No era menos perfecto antes de la creación del mundo, y no hubiese sido menos perfecto, si desde toda la eternidad no hubiese querido crear. Siempre habría tenido, nos dice la Revelación, la fecundidad infinita de la naturaleza divina con la generación del Verbo y la aspiración del Espíritu Santo; la bondad divina es comunicativa de sí misma *ad intra* necesariamente antes de serlo libremente *ad extra.*

Santo Tomás ha insistido mucho sobre la libertad del acto creador contra los averroístas, en el *Contra gentes,* l. II, c. 22: *Quod Deus omnia possit. Quod Deus non agat ex necessitate naturæ* (c. 23). *Quod Deus agit per suam sapientiam* (c. 24). *Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus, nec divina voluntas* (c. 26-29). *Qualiter in rebus creatis possit esse necessitas absoluta* (c. 30); y (l. III, c. 98 y 99): *Quod Deus operari potest præter ordinem naturæ* (*cf. De potentia,* q. VI: *Summa theol.,* I, q. 105, a. 6).

Las razones expuestas en estos artículos valen también contra el determinismo panteísta de Spinoza y de no pocos filósofos modernos y aun contra el determinismo de la necesidad

moral de Leibniz y su optimismo absoluto según el cual "la suprema sabiduría debía crear y no ha podido menos de elegir el mejor entre los mundos posibles" (*Teodic.*, § VIII).

Santo Tomás había dicho (I, q. 25, a. 5): "El orden establecido por la sapiencia de Dios en la creación, no adecua de tal modo la sabiduría divina que la limite a este preciso orden. Por otra parte, es evidente que la razón del orden impuesto por un sabio a sus obras se deriva del fin propuesto. Entonces, cuando el fin se proporciona a las cosas a causa suya hechas, la sabiduría del que obra se halla enderezada a un orden dado. Pero la divina bondad es fin desmesuradamente excedente a todo lo creado (y creable). Luego, la divina sabiduría no está circunscripta a tal o cual orden de cosas, de manera que no pueda producir o establecer otro diverso." Leibniz ha considerado en demasía este problema como un problema matemático. *Dum Deus calculat, fit mundus,* ha dicho; pero ha olvidado que si en un problema de matemáticas los diversos elementos guardan entre sí una proporción determinada, no sucede lo mismo con los bienes finitos con relación a la infinita bondad por ellos manifestada.

A la objeción: Dios, en su sabiduría, no ha podido menos de elegir el mejor, Santo Tomás ya había respondido (I, q. 25, a. 6, ad $1^{um}$): "La proposición: Dios puede hacer alguna cosa mejor de lo que la hace, puede entenderse de dos maneras. Si la palabra «mejor» se toma substantivadamente, en el sentido de objeto mejor, la proposición es verdadera, porque Dios puede hacer siempre algo mejor las cosas que existen y hacer mejores cosas que las que ha hecho, *qualibet re a se facta potest facere aliam meliorem.* Pero si la palabra «mejor» se toma adverbialmente, significando, de un modo más perfecto, en tal caso no se puede decir que Dios puede obrar de mejor modo que obra, porque no puede obrar con más sabiduría y bondad." El mundo actual es una obra maestra, pero es posible otra obra maestra. Así el organismo de la planta, dado el fin que debe realizar, no podría estar mejor dispuesto; pero el organismo animal, enderezado a un fin superior, es más perfecto. Tal sinfonía de Beethoven es una obra maestra, pero ella no ha agotado su genio

De esta manera son resueltas las dificultades que parecen haber detenido a Aristóteles en la afirmación de la libertad divina y de la existencia de la providencia.

3) *Creación en el tiempo.* Según la Revelación, Dios ha creado el universo en el tiempo, al comienzo del tiempo, *non ab æterno;* en otros términos: el mundo ha comenzado, ha tenido un primer día. Este punto doctrinal, según Santo Tomás, no podría ser demostrado, sino que es un artículo de fe (I, q. 46, a. 2).

¿Por qué? Porque la creación depende de la libertad divina, y porque Dios habría podido crear millares de siglos antes, y siempre antes, de tal modo que el mundo incluso habría podido no comenzar, y no habría tenido con relación a Dios más que una posteridad de naturaleza o de causalidad; no habría habido primer día. Así la huella del pie en la arena supone el pie, pero si el pie estuviese *ab æterno* en la arena, la huella estaría también allí desde siempre. Según la Revelación las creaturas espirituales no acabarán, los mismos cuerpos después de la resurrección general durarán siempre, y así también el mundo habría podido no comenzar, habría podido ser creado *ab æterno* y conservado por Dios *(cf. Cont. gent.,* l. II, c. 34, y sobre todo 38).

Santo Tomás muestra *(ibid.,* c. 31-37), contra los averroístas de su tiempo, que no es necesario que el mundo haya sido producido por Dios *ab æterno.* La acción creadora en Dios es, sin duda alguna, eterna, es en El formalmente inmanente y virtualmente transitiva, pero como es libre, puede hacer que su efecto comience en el tiempo en determinado momento elegido desde toda la eternidad. Hay así *novitas divini effectus absque novitate actionis divinæ (cf., ibid.,* l. II, c. 35 y I, q. 46, a. 1, ad 9um).

## ARTÍCULO 2. — *Conservación*

Si se entiende bien esta doctrina de la creación, vese que tiene como consecuencia la de la conservación (I, q. 104). Si Dios dejase de conservar un instante a las creaturas, éstas serían al punto aniquiladas, como acaba la luz cuando el sol

desaparece. La razón de ello estriba en que el ser de las creaturas, compuestas de esencia y existencia, es propio del ser por participación, que siempre depende del Ser por esencia, únicamente en el cual la esencia y la existencia son idénticas (*cf.* N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, pp. 404-415).

Dios, en efecto, no es tan sólo causa del devenir de las creaturas, sino también y directamente del ser de las mismas. El padre que engendra un hijo sólo es directamente causa del devenir, de la generación de éste, el cual por consiguiente puede continuar viviendo después de la muerte de su padre. Por el contrario hay causas de las cuales depende la conservación del ser del efecto de las mismas: suprimid la presión atmosférica y el calor solar, y el animal más vigoroso no tardará en morir. Si la luz no es conservada por el foco de donde proviene, desaparece; si la sensación no es conservada por la influencia del objeto percibido, también desaparece. Asimismo en el orden intelectual, si se olvidan los principios ya no se puede comprender el valor de las conclusiones, y si ya no se quiere el fin, el deseo de los medios desaparece.

Lo característico de una causa de la misma especie que su efecto es ser solamente causa del devenir de éste. Es a todas luces evidente que el ser del efecto no puede depender directamente de ella, porque es tan pobre como aquél, porque ella como aquél participa de una perfección, que tanto uno como otro sólo pueden tener por una causa superior.

Por el contrario, lo característico de una causa, que es de orden superior a sus efectos, es el ser causa directa no sólo del devenir de los mismos, sino también del ser de ellos. Así es el principio con relación a sus consecuencias, y el valor del fin con relación a los medios. Ahora bien, Dios, causa suprema, es el mismo Ser subsistente, y toda creatura es ser por participación, compuesto de esencia y existencia. Y por consiguiente toda creatura necesita ser conservada por Dios para continuar existiendo. La acción conservadora, superior al movimiento y al tiempo, es la continuación de la acción creadora, algo así como el influjo continuo del sol conserva la luz (I, q. 104, a. 1, ad 4um).

Dios, que conserva así de una manera inmediata la misma existencia de las creaturas, está más íntimamente en las cosas que éstas mismas por su acción conservadora (I, q. 8, a. 1).

## ARTÍCULO 3. — *Moción divina*

Por último, Dios mueve a todos las causas segundas a sus operaciones (I, q. 105, a. 5), según las palabras de la Escritura: *Omnia operatus es in nobis (Is.,* XXVI, 12). *In ipso enim vivimus, movemur et sumus (Act.,* XVII, 28). *Operatur omnia in omnibus (I Cor.,* XII, 6).

Lo cual no debe entenderse, como hacen los ocasionalistas, de la manera siguiente: que únicamente Dios obraría en todas las cosas, que el fuego no calentaría, sino Dios en el fuego o con ocasión del fuego. Tampoco se debe ir al otro extremo y sostener que la causa segunda puede obrar sin la moción divina, que está coordinada y no subordinada a la causa primera, como dos hombres que arrastran una barca.

Santo Tomás adopta aquí una posición superior a estas dos concepciones opuestas entre sí. El obrar sigue al ser y el modo de obrar sigue al modo de ser. Por consiguiente sólo Dios, que es el Ser por sí, obra por sí mismo, mientras que la creatura que es ser por participación bajo la dependencia de Dios tampoco obra sino bajo la dependencia de la moción divina *(cf.* I, q. 105, a. 5): "Dios no sólo da a las creaturas su forma o naturaleza, sino que también las conserva en el ser, y las aplica a obrar *(applicat eas ad agendum)* y es el fin de sus acciones" *(ibid.,* ad 3$^{um}$). Si la creatura pasase de la potencia al acto de obrar sin moción divina, lo más saldría de lo menos, en oposición al principio de causalidad, y las pruebas de la existencia de Dios por el movimiento y por las causas eficientes perderían su valor. *Cf. Cont. gent.* (l. III, c. 67); *De potentia* (q. 3, a. 7), donde ha dicho: *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum ejus virtute omnia alia virtus agit.* Y *(ibid.,* ad 7$^{um}$): *Rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.* Los to-

mistas no han dicho nada más explícito (*cf.* la tesis 24 de las veinticuatro tesis tomistas).

Sabido es que Molina (*Concordia,* ed. París, 1876, p. 152), ha escrito: *Duo sunt quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomæ. Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet.* Para Molina el concurso general de Dios es un concurso simultáneo, y no influye sobre la causa para aplicarla a obrar, sino inmediatamente sobre su efecto, *non secus ac cum duo trahunt navim (cf. ibíd.,* p. 158). Suárez ha conservado este modo de ver (*cf. Disp. met.,* XXII, sect. 2, n. 51; sect. 3, n. 12; sect. 4).

A lo cual responden los tomistas: en tal caso la causa segunda estaría *coordinada* y no *subordinada* en *su causalidad* a la causa primera, y su tránsito de la potencia al acto no se explicaría. Por el contrario, es preciso decir que son dos causas una de las cuales está subordinada a la otra, y de esta suerte todo el efecto es de Dios como de la causa primera y es todo entero de la creatura como de la causa segunda; de este modo todo el fruto es del árbol como de su principio radical, y de la rama que lo sostiene como de su principio próximo. Y así como Dios, causa primera, actualiza la vitalidad de las funciones de la planta y del animal, de la misma manera puede esclarecer, fortificar nuestra inteligencia, y actualizar nuestra libertad, sin violentarla para nada, como hemos visto en páginas anteriores, cuando hablábamos de la voluntad divina.

No insistimos en esta cuestión que hemos tratado con amplitud en el artículo "*Prémotion physique*" (cols. 31-77), del Diccionario de teología.

En la *Suma teológica,* el tratado *De Deo uno* acaba con la cuestión 26: *De beatitudine Dei,* que es su coronamiento. La felicidad divina proviene del hecho de que Dios conoce en cuanto es cognoscible su infinita perfección, su divina bondad y la ama tanto cuanto puede ser amada, es decir infinitamente, mientras que una creatura incluso beatificada sólo puede conocerla y amarla de una manera limitada, en proporción a sus facultades y al grado de gracia y de gloria recibido.

# TERCERA PARTE

# LA SANTÍSIMA TRINIDAD

En cuanto a la síntesis tomista relativa al misterio de la Trinidad examinaremos en primer término lo que debe Santo Tomás en este punto a San Agustín, y cuál es su doctrina y la de su escuela sobre las procesiones, las relaciones, las personas divinas y los actos nocionales de generación y de espiración. Luego veremos mejor, por qué la Santísima Trinidad no es cognoscible naturalmente; después, qué debe entenderse por apropiación; y por último, cómo se concibe, según los tomistas, la habitación de la Santísima Trinidad en las almas justas. Consideraremos estos problemas desde el único punto de vista de los principios y del progreso de la ciencia teológica.

## I. LAS BASES DEL TRATADO DE SANTO TOMÁS QUÉ DEBE A SAN AGUSTÍN

Santo Tomás, en sus comentarios sobre San Mateo, sobre San Juan y las Epístolas de San Pablo, ha examinado todos los textos del Nuevo Testamento referentes a la Santísima Trinidad, desde los textos de los sinópticos, incluída la fórmula del bautismo *(Matth.*, XXVIII, 19), hasta los textos más sublimes contenidos en los discursos de Jesús antes de su Pasión, referidos por San Juan (c. XIV-XVII), y en las Epístolas de San Pablo *(I Cor.*, II, 10; VI, 11, 19; XII, 3-6; *II Cor.*, XIII, 13; *Rom.*, VIII, 26). Ha analizado de una manera especial y con gran cuidado desde el punto de vista teológico cada uno de los versículos del Prólogo de San Juan, y se ha ilustrado con lo que han dicho sobre éste, los Padres griegos y latinos en su refutación del arrianismo y del sabelianismo.

Con el examen de estos textos y de su explicación dada por los Padres, Santo Tomás se ha dado perfecta cuenta del progreso llevado a cabo por San Agustín en la inteligencia de las palabras más sublimes del Salvador sobre el misterio supremo. Es importante advertirlo atentamente al comienzo, para comprender lo que sigue, porque es un venero de ideas muy interesantes. Pues sólo se comprende bien la doctrina tomista de la Trinidad, si en primer lugar se recuerdan las ventajas de la concepción agustiniana y las dificultades que deja en pie.

Los Padres griegos, en su concepción de la Santísima Trinidad y en su refutación de Sabelio, que negaba la distinción real de las personas; de Arrio y Macedonio, que negaban la divinidad, o bien del Hijo o bien del Espíritu Santo, partían de la Trinidad de personas afirmada por la Revelación, y luego procuraban mostrar cómo se concilia ésta con la unidad de naturaleza por *la consubstancialidad*, cuya noción se pre-

cisa así cada vez más, hasta que fué definida por el Concilio de Nicea. Los Padres griegos, en especial San Atanasio, afirman que el Padre engendra al Hijo, comunicándole su naturaleza y no tan sólo una participación de ésta; de donde se sigue que el Hijo es Dios (*cf.* S. Atanasio, *Cont. arianos,* I, 14, 16, 25, 27; III, 6, II, 24), de donde se sigue el valor infinito de sus méritos como Redentor. De la misma manera el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, es Dios, sin lo cual no podría santificar las almas (S. Atanasio, *Epist. ad Serapion,* I, 23 ss.; III, 1-5).

Los Padres griegos consideran las procesiones más como *donaciones* que como operaciones de la inteligencia y de la voluntad divinas. El Padre, al engendrar a su Hijo, le da su naturaleza; el Padre y el Hijo se la dan al Espíritu Santo. Y añadían, que el modo según el cual se hace la generación eterna y la espiración, es inescrutable. Además los Padres griegos, en su explicación del misterio de la Trinidad, seguían el orden del Símbolo de los Apóstoles, en el que el Padre es llamado Creador, el Hijo Salvador y el Espíritu Santo Santificador. Pero quedaban grandes obscuridades en estas explicaciones.

¿Por qué hay dos procesiones y dos solamente? ¿En qué se diferencia la primera de la segunda? ¿Por qué aquélla tan sólo es llamada generación? ¿Por qué el Hijo es Hijo único? ¿Por qué el Espíritu Santo no es engendrado? Sobre todo quedaba por explicar, ¿por qué el Padre es llamado Creador en el Símbolo, siendo así que el Hijo y el Espíritu Santo también lo son según los textos más indiscutibles del Prólogo de San Juan: *Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt,* y de las Epístolas de San Pablo? El poder creador es una propiedad de la naturaleza divina común a las tres personas, y por lo tanto debe pertenecer a las tres. ¿En qué sentido el Padre es llamado creador más bien que el Hijo y el Espíritu Santo? La teoría latina de la apropiación dará una respuesta, que no se encuentra todavía de una manera explícita en los Padres griegos.

Santo Tomás, al leer el *De Trinitate* de San Agustín y al comentar él mismo el Prólogo de San Juan, comprendió que San Agustín había hecho que la teología de la Trinidad diera un gran paso. En sus especulaciones sobre este misterio, San

Agustín parte de la unidad de naturaleza, ya demostrada filosóficamente, y bajo la luz de la Revelación procura unir de nuevo la trinidad de las personas; sigue por lo tanto, pero en sentido inverso, el camino trazado por los Padres griegos. Santo Tomás procederá de idéntica manera.

Además, San Agustín está sorprendido sobre todo por el hecho de que en el Prólogo de San Juan el *Filius unigenitus* (v. 18), procede del Padre como Verbo: *Et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt.* El Hijo único procede del Padre como Verbo, como palabra, no exterior, sino interior, como verbo mental o intelectual, dicho desde toda la eternidad por el Padre, y expresión de su esencia, de su naturaleza espiritual infinita, perfectamente conocida desde toda la eternidad. Por ello el modo íntimo de la generación eterna del Hijo, modo declarado inescrutable por los Padres griegos, comienza a esclarecerse. El Padre engendra desde toda la eternidad a su Hijo con un acto intelectual, así como nuestro espíritu concibe su verbo mental *(cf.* S. Agustín, *De Trinitate,* l. IX y X). Pero mientras que nuestro verbo mental no es más que un modo accidental de nuestra inteligencia, el Verbo divino es substancial como el pensamiento divino *(ibíd.,* l. V, 6, 16, 17); y mientras que nuestro espíritu concibe con lentitud y poca facilidad sus ideas siempre imperfectas, limitadas, y por consiguiente necesariamente múltiples, para expresar los diversos aspectos de la realidad, las diferentes naturalezas creadas y las diversas perfecciones divinas, el Padre en cambio concibe desde toda la eternidad un Verbo substancial, único y adecuado, que es Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de Dios verdadero, expresión perfecta de la naturaleza divina, de todo lo que ésta es y de todo lo que puede producir y produce fuera de ella. El modo íntimo de la generación eterna del Verbo se esclarece así en gran manera, si se comparan los diversos pasajes del *De Trinitate* de San Agustín (especialmente l. XV, c. 10-16).

Por lo tanto se esclarece también el modo íntimo de la *espiración (cf. De Trinitate,* l. IX, X, XV, c. 17-28). Según la Escritura, el alma humana ha sido creada a imagen de Dios;

ahora bien, el alma humana está dotada de inteligencia y de amor; no sólo conoce el bien, sino que lo ama; son ésas las dos formas superiores de su actividad. Por consiguiente si el Hijo único procede del Padre como Verbo intelectual, todo inclina a pensar que el Espíritu Santo procede de ellos según una *procesión de amor*, y que es término de esta procesión, así como el Verbo es el término de la procesión intelectual. De donde las relaciones divinas, de las cuales habla San Agustín, sobre todo en *De Trinitate*, l. V todo entero y donde dice (l. XV, c. IV, 5): *Demonstratur non omne quod de Deo dicitur secundum substantiam dici, sed dici etiam relative, id est, non ad se, sed ad aliquid, quod ipse non est.* El Padre es llamado tal *ad Filium*, el Hijo *ad Patrem*, el Espíritu Santo *ad Patrem et Filium* (*cf. ibíd.*, l. V, 6, 16, 17; y J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, pp. 364-366). Esta es la base de la doctrina tomista de las relaciones divinas.

Y así se explica que haya en Dios *dos procesiones y solamente dos procesiones*, y que el Espíritu Santo procede no sólo del Padre, sino también del Hijo, así como en nosotros el amor procede del conocimiento del bien. Sin embargo, San Agustín todavía no ve por qué únicamente la primera procesión es generación, por qué no se puede decir que el Espíritu Santo es engendrado. Santo Tomás lo precisará en este punto y en muchos otros.

Además, San Agustín en sus especulaciones sobre la Trinidad, partiendo, en oposición a los Padres griegos, de la unidad de naturaleza filosóficamente demostrada, y no de la Trinidad de las personas, muestra con facilidad que no sólo el Padre es *creador*, sino también el Hijo y el Espíritu Santo, porque el poder creador, propiedad de la naturaleza divina, es común a las tres personas. De este modo, poco a poco se precisa la verdad capital, a la que siempre vuelve Santo Tomás, de que *las tres personas son un solo y mismo principio de operación ad extra*. Los primeros documentos que expresan esta verdad se esclarecen entonces cada vez más (*cf.* Denz.-Bannw., n. 19, 77, 79, 254, 281, 284, 421, 428). Por consiguiente, si en el Símbolo de los Apóstoles el Padre es llamado de una manera especial Creador, es por una apropiación, a causa de la afinidad

que existe entre el poder y la paternidad, así como las obras de sabiduría son apropiadas al Verbo, y las de santificación al Espíritu de amor. Esta teoría de la apropiación esbozada por San Agustín (*De Trin.*, l. VI, c. II), se precisa en Santo Tomás (I, q. 39, a. 7, 8; q. 46, a. 3; q. 45, a. 6, ad 2$^{um}$).

De esta manera aparece cada vez más la verdad del principio que esclarece todo el tratado de la Trinidad: *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio*, cuya fórmula definitiva dará el Concilio de Florencia (Denz-Bannw., n. 703).

Quedan sin embargo en la concepción agustiniana numerosas dificultades a las cuales Santo Tomás dará una solución (*cf.* Th. de Régnon, *Etudes positives sur le mystère de la Trinité*, 1892-1898, t. I, pp. 303 ss.). Notemos aquí tan sólo las principales. La generación del Verbo se hace por vía de intelección; ahora bien, la intelección pertenece a las tres personas, y por lo tanto parece que las tres deberían engendrar, y así hasta lo infinito. Habrá que distinguir con Santo Tomás la intelección esencial común a las tres personas, y la dicción propia del Padre (I, q. 34, a. 1, ad 3$^{um}$). Hay una dificultad parecida, a propósito de la segunda procesión, que se hace por vía de amor. En efecto, las tres personas aman, y por lo tanto parece que también las tres deberían espirar otra persona, y así se iría hasta lo infinito. Habrá que distinguir aquí, con Santo Tomás, el amor esencial común a las tres personas, el amor nocional o la espiración activa, y el amor personal que es el propio Espíritu Santo (I, q. 37, a. 1).

Estas distinciones no están de una manera explícita en San Agustín, pero Santo Tomás las propone y las explica a la luz de los principios que esclarecen todo el tratado. Cuando uno lo lee, cada vez comprende mejor por qué la concepción agustiniana de la Trinidad ha prevalecido sobre la de los Padres griegos: 1º Ella procede metódicamente después de la constitución del tratado *De Deo uno*, pues pasa de lo más conocido, de la unidad de naturaleza filosóficamente demostrada, a lo menos conocido, al misterio sobrenatural de la Trinidad de las personas. 2º Explica por analogía con la vida del alma, con la intelección y el amor, el modo o carácter propio y el número de

las procesiones divinas, que los Padres griegos declaraban inescrutables. Muestra así que debe haber dos *procesiones* y solamente dos, y por qué el Espíritu Santo procede no sólo del Padre sino también del Hijo, de la misma manera que el amor procede del conocimiento del bien. 3º Muestra mucho mejor, que las tres Personas son un principio único de operación *ad extra,* ya que esta operación dimana de la omnipotencia que les es común. Lo cual también explica que no podamos conocer naturalmente la Santísima Trinidad por las creaturas, puesto que la *virtus creativa* es común a las tres personas (I, q. 32, a. 1). Estas son conveniencias positivas, que muestran que las ideas de San Agustín completan lo que desde otro punto de vista habían dicho los Padres griegos. En cuanto a las dificultades de la concepción agustiniana, éstas no provienen de una falta de método, sino de la elevación del misterio, mientras que no pocas de las dificultades de la concepción griega provienen de la imperfección de su método, que desciende del misterio sobrenatural de la Trinidad a la unidad de naturaleza, en lugar de elevarse de la evidencia de ésta a la obscuridad de las relaciones trinitarias.

Examinemos ahora la estructura del tratado de la Trinidad de Santo Tomás, en la *Suma teológica,* insistiendo en las partes fundamentales, que contienen virtualmente todo lo demás: las que se refieren a las procesiones, a las relaciones y a las personas. Advertiremos, en el decurso de esta exposición, cómo esta enseñanza se precisa en las fórmulas generalmente admitidas por sus comentaristas.

## II. LAS PROCESIONES DIVINAS

1. *Generación del Hijo.* De acuerdo a lo que la Revelación y sobre todo el Prólogo de San Juan dice del Verbo "que estaba en Dios y que es Dios", Santo Tomás (I, q. 27, a. 1), muestra que hay en Dios una procesión intelectual del Verbo *secundum emanationem intelligibilem Verbi intelligibilis a dicente.*

Esta procesión no puede ser la del efecto con relación a la causa (arrianismo), ni la del simple ser de razón (modalismo), sino que es interior y real. Más aún, el Verbo tiene la misma naturaleza que el Padre. La conveniencia de esta procesión aparece (ad 2), a la luz de este principio: "Lo que procede intelectualmente *ad intra* de un principio no es de una naturaleza diversa a la de este principio, y cuanto con más perfección procede, tanto más se identifica con este principio"; y por eso cuanto más perfecta es nuestra concepción, tanto más identificada está con nuestra inteligencia. Y así el Verbo concebido desde toda la eternidad por el Padre no es de una naturaleza distinta que éste, sino que son una sola cosa por naturaleza; no es un verbo accidental como el nuestro, sino un *Verbo substancial*, porque la intelección en Dios no es un accidente sino que es subsistente.

Esta elevada razón de conveniencia es ampliamente desarrollada, en el *Contra gentes* (l. IV, c. 11), donde Santo Tomás enuncia este principio: *Quanto aliqua natura est altior tanto id quod ex ea emanat est magis intimum:* "cuanto más elevada es una naturaleza, tanto más íntimamente está unida con ella lo que de ella emana". Véselo por inducción: la planta y el animal engendran un ser semejante exterior a ellos, mientras que la inteligencia humana concibe un verbo interior a ella;

sin embargo, éste todavía no es más que un accidente transitorio de nuestro espíritu como un determinado pensamiento que sucede a otro. En Dios la intelección es subsistente, y si se expresa en un Verbo, como dice la Revelación, este Verbo debe ser no accidental, sino *substancial;* debe ser no sólo la idea de Dios o Dios representado, sino verdadero Dios, *Deus verus de Deo vero.*

De este modo conserva Santo Tomás bajo esta forma el principio al que los agustinianos, en particular San Buenaventura, han recurrido en este punto: *Bonum est essentialiter diffusivum sui;* el bien es difusivo de sí mismo, y cuanto más elevado sea el orden al cual pertenece, con tanta mayor abundancia e intimidad se comunica. Santo Tomás cita también este principio (I, q. 28, a. 5, ad 2um), y lo invoca (III, q. 1, a. 1), para mostrar la conveniencia de la Encarnación. Puede verse la verdad de este principio si se sigue la gradación de los seres: el sol extiende a su alrededor su luz y su calor; la planta llegada a la edad adulta engendra otra planta, lo mismo el animal adulto; en un orden superior la inteligencia humana concibe su verbo interior; igualmente el sabio quiere comunicar su sabiduría y el virtuoso quiere suscitar la virtud a su alrededor. Ahora bien, Dios es el soberano bien; conviene por consiguiente que se comunique lo más posible, de la manera más abundante y más íntima, que comunique no sólo una participación del ser, de la vida, de la inteligencia, como lo hace con la creación de la piedra, de la planta, del animal, del hombre; no sólo una participación de su naturaleza, como lo hace con la justificación del pecador, sino también que comunique su naturaleza infinita e indivisible. Y esto es lo que ha acontecido con la procesión del Verbo o del Hijo único del cual habla la Revelación: *Filius meus es tu, ego hodie genui te (Sal.,* II, 7; *Hebr.,* I, 5). Es ésta la más perfecta difusión en la más íntima comunión.

Santo Tomás muestra también (I, q. 27, a. 2), que esta procesión intelectual merece el nombre de generación, como lo indica la expresión *Filius unigenitus (Joann.,* I, 18). El viviente, en efecto, nace del viviente y recibe una naturaleza semejante a la del que engendra; ahora bien, en Dios el Hijo recibe

la misma naturaleza, que no es causada en él, sino comunicada. Se dice por lo general, que nuestra inteligencia concibe su verbo; la concepción es la formación inicial de un viviente; pero en nosotros la concepción intelectual no se hace generación, porque nuestro verbo no es más que un accidente de nuestro espíritu, y, cuando nos concebimos a nosotros mismos, no es más que una semejanza accidental de nosotros, mientras que en Dios el Verbo es substancial, no es tan sólo una representación de Dios, sino que es realmente Dios; la concepción en este caso se hace generación. En otros términos, cuando "la concepción intelectual" está libre de toda imperfección, se vuelve una "generación intelectual", así como la concepción corporal desemboca en una generación corporal. Es ésta la más elevada aplicación del método de analogía. El Verbo de Dios no es solamente una semejanza representativa de Dios Padre, sino que es substancial como él, viviente como él, es una persona como él, pero distinta de él *(cf. Cont. gent.,* l. IV, c. 11), y Juan de Santo Tomás, *in* $I^{am}$, q. 27, a. 2).

2. *Espiración.* Existe en Dios otra procesión por vía de amor, así como en nosotros el amor del bien procede del conocimiento del bien (I, q. 27, a. 3). Pero esta segunda procesión no es una generación (a. 4), porque el amor, al contrario del conocimiento, no se asimila su objeto, pues no concibe una semejanza de su objeto, sino que tiende hacia él: *amor meus, pondus meum,* decía San Agustín.

No puede haber en Dios más que dos procesiones, así como nuestra actividad superior, puramente espiritual, no implica más que la intelección y el amor (a. 5); y en Dios el término de la segunda procede del término de la primera, así como en nosotros el amor fluye del conocimiento del bien.

Más tarde Santo Tomás resuelve muchas dificultades de la concepción agustiniana relativas a las procesiones. Muestra (q. 34, a. 1, ad $3^{um}$), que las tres personas tienen *una misma intelección esencial, pero que únicamente el Padre dice el Verbo,* que es un Verbo adecuado y por consiguiente único. Así sucede que cuando tres hombres están colocados ante un problema difícil, y uno solo *dice* la solución adecuada, los tres la comprenden perfectamente.

De la misma manera las tres personas divinas aman con *el mismo amor esencial,* pero *únicamente el Padre y el Hijo espiran* (amor nocional) *al Espíritu Santo,* que es *el amor personal* (*cf.* I, q. 37, a. 1). Así, el amor en Dios, es ora esencial, ora nocional, ora personal, pero siempre substancial. De este modo son resueltas muchas dificultades de la concepción agustiniana.

## III. LAS RELACIONES DIVINAS

HAY en Dios, según las procesiones reales, relaciones reales. Así como en el orden creado la generación temporal fundamenta dos relaciones del padre al hijo y del hijo al padre, analógicamente la generación eterna del Verbo fundamenta las relaciones de paternidad y de filiación. Asimismo la procesión de amor fundamenta las relaciones de espiración activa y de espiración llamada pasiva (I, q. 28, a. 1).

Estas relaciones reales no son realmente distintas de la esencia divina, porque en Dios no hay accidente, y por lo tanto el *esse in* (o la inherencia) de las relaciones es de orden substancial, y se identifica realmente con la esencia o substancia y la existencia de Dios (a. 2). De donde se sigue que *tres personæ non habent nisi unum esse* (III, q. 17, a. 2, ad 3um). Se dice comúnmente: *esse accidentis est inesse.* Pues bien, en Dios el *esse in* de las relaciones es substancial, y por consiguiente se identifica con el *esse,* la existencia de la esencia, y por lo tanto es único. Esto parece extremadamente simple a Santo Tomás; sin embargo será negado por Suárez, que parte de principios diferentes sobre el ser, la esencia, la existencia, la relación (*cf.* Suárez, *De mysterio S. S. Trinitatis,* l. III, c. V; para la crítica de esta proposición suarista, ver N. del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ,* 1911, pp. 537-544). Para Suárez no hay en el orden creado distinción real entre la esencia y la existencia, ni entre el *esse in* de la relación accidental y su *esse ad* que es su esencia; y entonces las relaciones divinas no pueden ser reales, según él, sino por una existencia propia. De este modo es llevado a negar lo que con tanta claridad afirma Santo Tomás, *in divinis est unum esse tantum.* Es ésta una divergencia importante, parecida a la que se encuentra en el tratado de la Encarnación

a propósito de esta proposición de Santo Tomás: *est unum esse in Christo* (III, q. 17, a. 2); todas estas divergencias proceden de la misma raíz.

Las relaciones divinas que están *opuestas entre sí* son *realmente distintas entre sí,* en virtud misma de esta oposición (a. 3). El Padre *no es* el Hijo, porque nadie se engendra a sí mismo; y el Espíritu Santo *no es* ni el Padre ni el Hijo. Con todo, el Padre *es* Dios, el Hijo *es* Dios, el Espíritu Santo *es* Dios. Así se precisa el principio que esclarece todo el tratado de la Trinidad y que será definido en el Concilio de Florencia: *In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio* (Denz.-Bannw., n. 703). En Dios todo es una misma cosa siempre que no haya oposición de relación.

Se puede ver entonces cómo responde Santo Tomás a la objeción que tantas veces se ha dirigido contra el misterio de la Trinidad: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se,* las cosas que son realmente idénticas a una tercera son realmente idénticas entre sí; ahora bien, las relaciones divinas (y las personas) son realmente idénticas a la esencia divina, como ya se ha dicho (a. 2); por consiguiente no son realmente distintas entre sí.

Santo Tomás (a. 3, ad 1um), responde: las cosas que son realmente idénticas a una tercera son realmente idénticas entre sí, si no se oponen entre sí más de lo que se oponen a esta tercera, lo concedo; si se oponen entre sí, lo niego. Así los tres ángulos de un triángulo son realmente distintos entre sí, por una oposición de relación, aunque tengan la misma superficie y no se opongan de ningún modo a esta superficie que les es común.

Suárez *(De mysterio S. S. Trinitatis,* l. IV, c. III), ha desconocido el valor de esta respuesta, porque se forja una idea diferente de la relación. En lugar de admitir como Santo Tomás (III, q. 17, a. 2, ad 3um), que las tres personas divinas, por su *esse in* común, no tienen más que una existencia, *unum esse,* admite en Dios *tres existencias relativas.* Entonces le es muy difícil resolver la objeción de la que acabamos de hablar, y hasta dice *(ibíd.)* que el axioma *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se,* sólo es verdadero en las creaturas, que no

es verdadero en toda su universalidad y como aplicable a Dios.

A lo cual responden los tomistas: este axioma se deriva inmediatamente del principio de contradicción o de identidad, que debe aplicarse manifiestamente de una manera analógica a Dios, porque es una ley del ser en cuanto ser, o sea, una ley absolutamente universal. Fuera de ella no hay más que el absurdo, que no podría ser realizado.

Como muestra el P. N. del Prado (*op. cit.*, pp. 529-544), la doctrina de Santo Tomás salvaguarda perfectamente la eminente simplicidad del ser de Dios, *tres personæ habent unum esse;* de donde se sigue que las relaciones no forman composición con la esencia, que las tres personas constituídas por las relaciones opuestas entre sí son absolutamente iguales en perfección (ver también L. Billot, *De Trinitate,* Epílogo). Sobre las diferencias en cuanto a esta materia entre Santo Tomás y Duns Escoto, *cf.* Cayetano, *in* $I^{am}$, q. 28, a. 2.

Santo Tomás deduce por último, de lo que precede, que hay cuatro relaciones reales en Dios: la paternidad, la filiación, la espiración activa y la procesión (o espiración llamada pasiva). Pero una de las cuatro, la espiración activa, no se opone más que a la espiración llamada pasiva, y no a la paternidad ni a la filiación; por consiguiente no es realmente distinta de éstas dos últimas (I, q. 28, a. 4).

Esta doctrina perfectamente coherente muestra el valor de la concepción agustiniana que le sirve de base y explica por qué ésta ha prevalecido.

## IV. LAS PERSONAS DIVINAS

Lo que acabamos de decir sobre las procesiones divinas y sobre las relaciones, nos permite formarnos una idea de las personas divinas.

La persona en general es un sujeto inteligente y libre, o como ha dicho Boecio: un sujeto individual de naturaleza racional o intelectual, *rationalis naturæ individua substantia* (I, q. 29, a. 1). La persona, pues, no se diferencia de la hipóstasis o supuesto, sujeto dotado de inteligencia (a. 2). Además, como la persona significa la substancia en lo que ésta tiene de más perfecto (una substancia intelectual), puede estar en Dios, no por cierto según el modo imperfecto de la persona creada, sino analógicamente y sin embargo en sentido propio, según un modo enteramente eminente. Y como según la Revelación, el Padre y el Hijo son nombres de personas, lo mismo debe decirse del Espíritu Santo, el que por lo demás es manifestado también como una persona en numerosos textos del Nuevo Testamento (a. 3).

Puesto que en Dios hay tres personas, lo que las distingue entre sí sólo puede ser las tres relaciones opuestas entre sí, de paternidad, de filiación y de espiración llamada pasiva, porque en Dios todo es una sola cosa e idéntica, siempre que no haya oposición de relación, como ya se ha dicho.

Como estas relaciones reales son subsistentes (puesto que no son accidentes) y por otra parte incomunicables (ya que son opuestas entre sí), pueden constituir a las personas divinas opuestas entre sí. En estas relaciones subsistentes, en efecto, se encuentran los dos caracteres de la persona: *la subsistencia* y *la incomunicabilidad* de un sujeto inteligente y libre.

Por lo tanto, una persona divina, según Santo Tomás y su escuela, es una *relación subsistente*, *relatio ut subsistens* (a. 4).

Santo Tomás dice de una manera más explícita *(De potentia*, q. 9, a. 4): *Persona nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina (cf.* I, q. 40, a. 1 y 2).

Así se explica que haya en Dios, en sentido propio y no tan sólo metafórico, tres personas, o *tres sujetos inteligentes y libres*, aunque tengan la misma naturaleza, aunque conozcan con la misma intelección esencial, se amen con el mismo amor substancial, y amen libremente las creaturas con el mismo acto libre de dilección.

Y esto permite decir: El Padre *es* Dios, el Hijo *es* Dios, el Espíritu Santo *es* Dios, pero el Padre *no es* el Hijo, y el Espíritu Santo *no es* ni el Padre ni el Hijo. En estas proposiciones, expresión de la fe común, el verbo *ser* expresa la identidad real de las personas y de la naturaleza, y la negación *no es* expresa la distinción real de las personas entre sí.

La paternidad, la filiación y la espiración llamada pasiva son, pues, *personalidades relativas incomunicables*. Y así no puede haber muchos Padres en Dios, sino uno sólo; la paternidad hace incomunicable a la naturaleza divina por su propia parte, aunque la naturaleza divina pueda ser comunicada por otra parte a las otras dos personas; así, en un triángulo, el primer ángulo construído torna incomunicable la superficie por su parte, aunque ésta sea luego comunicada a los otros dos ángulos; y el primero se la comunica a los otros, sin comunicarse a sí mismo, porque se opone a los otros dos, mientras que ninguno de los tres se opone a la superficie que les es común.

Por lo cual puede verse, como dice Cayetano *(in Iam*, q. 39, a. 1, n. 7), que la realidad divina tal como es en sí no es algo puramente absoluto (designado por la palabra naturaleza), ni algo puramente relativo (designado por el nombre de las personas divinas), sino algo eminente, que contiene *formaliter eminenter* lo que corresponde a los conceptos de absoluto y de relativo, de naturaleza y de personalidad relativa. Y es así, como se enseña por lo general con Santo Tomás y los tomistas, que sólo hay una distinción de razón (o virtual menor) entre la naturaleza divina y las personas, aunque haya distinción real entre éstas a causa de la oposición de las mismas.

## V. LOS ACTOS NOCIONALES DE GENERACIÓN Y DE ESPIRACIÓN

Por último, esta doctrina se precisa con la de los *actos* llamados *nocionales*, porque hacen conocer a las personas divinas; son los actos de generación y de espiración. Santo Tomás trata de ellos al hacer la síntesis final y como la recapitulación de su tratado (I, q. 40, a. 4; q. 41).

Con este motivo plantea la más difícil de las objeciones que se hayan hecho contra la concepción agustiniana por él defendida.

Esta objeción es la siguiente *(cf.* I, q. 40, a. 4, 2ª obj. y *sed contra)*: La relación de paternidad se funda en la generación activa, y por consiguiente no puede precederla. Ahora bien, la personalidad del Padre debe preceder, en el orden de los conceptos, a la generación activa, que es la operación del Padre. Por lo tanto, la personalidad del Padre no puede estar constituída por la relación subsistente de paternidad. Sería un círculo vicioso.

Santo Tomás responde *(ibíd.*, cuerpo del artículo al fin): "La propiedad personal del Padre puede ser considerada de dos modos. O bien *en cuanto es relación*, y de este modo presupone según el punto de vista de nuestro espíritu el acto nocional de generación, porque la relación de paternidad como tal se funda sobre este acto. O bien puede considerarse la propiedad personal del Padre *como constitutiva de su persona*, y de este modo debe ser concebida por nosotros antes del acto nocional de generación, como la persona es anterior a su acción." No es ésa una contradicción ni un círculo vicioso, porque la paternidad divina no es considerada desde el mismo punto de vista como *anterior* a la generación eterna y como

*posterior* a ella. Así, decimos nosotros, en el orden creado de la generación humana, en el instante indivisible en que el alma espiritual es creada de la nada y se une al cuerpo, la última disposición del cuerpo para recibirla precede a la creación del alma en el orden de la causalidad material, y la sigue en el orden de la causalidad formal, eficiente y final; porque es el alma quien da al cuerpo humano, en el instante indivisible en que es creada, la disposición última de todas para recibirla, y desde este punto de vista, esta disposición está en el cuerpo humano como una propiedad que dimana de la naturaleza del alma. Así también, aunque la imagen preceda a la idea, la imagen enteramente apropiada a la expresión de una idea nueva sigue a ésta, y en el mismo instante en que el pensador comprende profundamente lo que expresa una idea original, encuentra la imagen apropiada capaz de traducirla sensiblemente. Y así también, la emoción de la sensibilidad precede al amor espiritual y luego lo expresa a título de pasión no ya antecedente, sino consiguiente. No hay aquí un círculo vicioso. Otro ejemplo que salta más a la vista: al término de la deliberación, en el mismo instante indivisible, el postrer juicio práctico precede a la elección voluntaria, a la cual dirige; pero esta elección voluntaria hace que este juicio práctico sea el último, por el hecho de que lo acepta. No hay aquí ninguna contradicción. De la misma manera en el matrimonio, en el momento en que es contraído, el consentimiento del marido se expresa con una palabra, que sólo vale de una manera definitiva cuando es aceptado por su futura esposa: así la expresión del consentimiento del hombre precede a la del consentimiento de la mujer, y entonces no es todavía actualmente relativa al consentimiento de ésta, que aun no ha sido dado; pero inmediatamente después, esta relación actual existe *in actu exercito* y de un modo indisoluble.

Así también en el triángulo, construído el primer ángulo, cuando todavía está solo, constituye ya una figura geométrica, pero todavía no tiene una relación actual con los otros dos que aun no han sido trazados.

No hay aquí una contradicción; tampoco la hay cuando se dice que *la paternidad divina*, según nuestra manera de

pensar, constituye la persona del Padre anterior al acto eterno de generación, aunque la paternidad como relación actual al Hijo suponga este acto eterno.

Los actos nocionales de generación y de espiración deben ser atribuídos a las personas (I, q. 41, a. 1). No son libres, sino necesarios; sin embargo el Padre quiere espontáneamente engendrar a su Hijo, así como quiere ser Dios. La espiración activa procede de la voluntad considerada como naturaleza: *procedit a voluntate, non ut libera, sed ut natura,* como en nosotros el deseo natural de la felicidad (a. 2). El poder de engendrar pertenece a la naturaleza divina en cuanto que está en el Padre, *ut est in Patre;* y el poder espirativo pertenece a la naturaleza divina en cuanto que está en el Padre y en el Hijo. Y de este modo el Espíritu Santo procede de los dos como de un principio único, *per unicam spirationem;* no hay más un *spirator (substantive),* aunque haya dos *spirantes (adjetive)* (a. 5 y q. 36, a. 4).

Si estos poderes de engendrar y de espirar perteneciesen a la naturaleza en cuanto tal, común a las tres personas, las tres personas engendrarían, espirarían, así como las tres conocen y aman. El Cuarto Concilio de Letrán ha dicho también: *non est essentia vel natura quæ generat, sed Pater per naturam* (Denz.-Bannw., n. 432). De donde la expresión aceptada entre los tomistas: *potentia generandi significat in recto naturam divinam et in obliquo relationem paternitatis* (q. 41, a. 5).

También los tomistas enseñan por lo general que el principio *quo* inmediato de las procesiones divinas es la naturaleza divina, en cuanto es modificada por las relaciones de paternidad y de espiración (esta última es común al Padre y al Hijo). Así en el orden creado decimos: cuando Sócrates engendra un hijo, el principio *quo* de esta generación es la naturaleza humana, en cuanto que está en Sócrates; de lo contrario, si fuese la naturaleza humana en cuanto común a todos los hombres, todos los hombres sin excepción engendrarían, así como todos desean la felicidad. Así también decimos: en el triángulo, la superficie, en cuanto que está en el primer ángulo trazado, es comunicada al segundo y por éste al terce-

ro; pero en cuanto que está en el tercero, ya no es comunicable. De la misma manera la naturaleza divina, en cuanto que está en el Espíritu Santo, ya no es comunicable; de lo contrario habría una cuarta persona, y por la misma razón una quinta y así sucesivamente hasta el infinito. Tal es la doctrina tomista de los actos nocionales; guarda una perfecta cohesión con lo que precede.

## VI. LA IGUALDAD DE LAS PERSONAS Y SU ÍNTIMA UNIÓN

De donde se sigue que las personas son iguales (q. 42), a causa de la unidad numérica de naturaleza y de existencia *(unum esse)*, que tiene como consecuencia la unidad de sabiduría, de amor esencial, de poder. Así los tres ángulos de un triángulo equilátero son rigurosamente iguales. Por esta razón en Dios no es más perfecto el engendrar que el ser engendrado; porque la generación eterna *no causa* la naturaleza divina del Hijo, sino que únicamente se la comunica. Esta naturaleza preexiste actualmente en el Padre, y en el Hijo y en el Espíritu Santo no es menos increada que en el Padre. El Padre no es una causa de la cual dependería el ser del Hijo y del Espíritu Santo; sino que es *el principio* del cual proceden el Hijo y el Espíritu Santo en la identidad numérica de la naturaleza infinita que es comunicada. Así también en el triángulo equilátero, hay un orden de origen, sin causalidad. El primer ángulo trazado no es causa sino principio del segundo y por el segundo del tercero. Los tres son tan perfectos uno como otro, y hasta se puede invertir indiferentemente el triángulo, de tal manera que cualquiera de las extremidades de la base se convierta en el vértice. Imagen por cierto muy alejada, pero también útil para una inteligencia que no se pone en juego sin la ayuda de la imaginación.

Puede verse así que las relaciones de las tres personas constituyen la expresión de la más elevada vida intelectual y de la más elevada vida de amor. La bondad es esencialmente comunicativa y cuanto más elevado sea su orden, con tanta mayor abundancia e intimidad se comunica. El Padre comunica así toda su naturaleza infinita e indivisible a su Hijo sin multiplicarla, y por su Hijo al Espíritu Santo. Por consi-

guiente las tres personas se comprenden con la mayor intimidad posible, puesto que son la misma verdad y puesto que se conocen con el mismo acto de pensamiento, con la misma intelección esencial.

Es también la más elevada vida de amor: las tres personas se aman infinitamente con el mismo amor esencial, que se identifica con la bondad infinita poseída y gustada en grado pleno.

Las tres personas puramente espirituales están así abiertas la una con relación a la otra, y sólo se distinguen por sus mutuas relaciones. Toda la personalidad del Padre consiste en su relación subsistente e incomunicable con su Hijo; de la misma manera el yo del Hijo es su relación con el Padre; el yo del Espíritu Santo es su relación con las dos primeras personas de las cuales procede, como de un solo principio.

Cada una de las tres personas sólo se distingue de las demás por su relación a las otras, de manera que, sin ningún egoísmo, eso mismo que las distingue las une refiriéndolas la una a la otra, como los tres ángulos de un triángulo. Por donde puede vislumbrarse la virtualidad del principio que esclarece todo el tratado: *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio.* Las tres personas divinas esencialmente relativas la una a la otra constituyen de este modo el ejemplar eminente de la vida de la caridad. Cada una puede decir a la otra: *Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt;* todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío *(Joann.,* XVII, 10). La unión de caridad que debe existir entre las almas debe ser un reflejo de la unión de las divinas personas; ésta es la oración del Salvador: *ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint (Joann.,* XVII, 21). Como el Padre y el Hijo son una sola cosa por naturaleza, los creyentes deben ser una sola cosa por la gracia, que es una participación de la naturaleza divina.

## VII. LA TRINIDAD NO ES NATURALMENTE COGNOSCIBLE

TODO lo que hasta ahora se ha dicho muestra que la Trinidad no es naturalmente cognoscible; en otros términos que es un misterio esencialmente sobrenatural. Santo Tomás lo muestra de un modo mucho mejor, como no lo habían hecho sus antecesores (I, q. 32, a. 1): "La razón sólo puede conocer respecto de Dios lo que necesariamente le compete, según que es el principio de todos los seres. Ahora bien, es causa de éstos por la potencia creadora, que es común a las tres personas, como la naturaleza divina, de la cual es un atributo. Por lo tanto, la razón natural no puede conocer la distinción de las personas, sino tan sólo lo que conviene a la unidad de naturaleza." De este modo, la distinción del orden natural y del orden sobrenatural aparece cada vez de una manera más explícita.

También se sigue de aquí, como observan generalmente los tomistas, que la razón natural no puede demostrar positivamente la posibilidad intrínseca de este misterio sobrenatural que excede la esfera de la demostrabilidad. Puede probarse por cierto que no hay repugnancia manifiesta en este misterio, pero no se demuestra apodícticamente con la sola razón que no contiene ninguna contradicción latente. El Concilio del Vaticano dice de los misterios propiamente dichos: *e naturalibus principiis non possunt intelligi et demonstrari* (Denz.-Bannw., n. 1861).

Por otra parte, si la razón sola demostrase positivamente y apodícticamente la posibilidad real o la perfecta no-repugnancia de la Trinidad, demostraría también su existencia. ¿Por qué? Por que en las cosas necesarias (y la Trinidad no es contingente) de la real posibilidad se deduce la existencia: *in necessariis ex reali possibilitate sequitur existentia;* por ejem-

plo, si la sabiduría infinita es posible en Dios, existe en El.

Sobre la posibilidad y la existencia de la Trinidad puede dar la teología razones de conveniencia muy profundas sin duda alguna, y las cuales pueden ser escudriñadas siempre más, pero éstas no son demostrativas. También puede mostrar la teología la falsedad o por lo menos la poca consistencia de las objeciones hechas contra este misterio y establecer que estas objeciones son *aut falsæ aut non necessariæ*, como dice Santo Tomás *(in Boetium de Trinitate*, a. 3). La doctrina aceptada por los tomistas y por la mayoría de los teólogos es la siguiente: *possibilitas et a fortiori existentia mysteriorum supernaturalium non probatur, nec improbatur, sed suadetur et defenditur contra negantes.*

Las analogías invocadas para la inteligencia del misterio de la Trinidad tienen valor en la medida en que son indicadas por la misma Revelación. Así, según el Prólogo de San Juan, el Hijo único del Padre procede de El como su Verbo mental. De ahí uno es llevado a pensar que la segunda procesión se hace por vía de amor.

## VIII. NOMBRES PROPIOS Y APROPIACIONES

La distinción de las personas se nos manifiesta mejor por los nombres propios de cada una.

Los nombres propios de la primera son *Padre* y *no-engendrado, ingenitus*, o principio sin ningún principio, *principium non de principio* (I, q. 33). Por apropiación el Padre es llamado creador, porque la potencia creadora común a las tres personas tiene una afinidad especial con su persona, en cuanto que el Padre tiene el poder creador por sí mismo y no lo ha recibido de otra persona (I, q. 45, a. 6, ad 2um).

Los nombres propios de la segunda persona son *Hijo, Verbo, Imagen* (I, q. 34, 35). Por apropiación se le atribuyen las obras de sabiduría, que tienen una afinidad especial con el Verbo.

Los nombres propios de la tercera persona son *Espíritu Santo, Amor*, es decir, amor no esencial, no nocional, sino personal, y *Don increado* (*cf.* I, q. 36, 37, 38). Por apropiación se le atribuyen las obras de santificación y de amor, y por la misma razón la habitación en el alma justa, porque esta habitación supone la caridad: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (*Rom.*, V, 5). La caridad nos asimila al Espíritu Santo más de lo que la fe obscura nos asimila al Verbo; la asimilación más perfecta con el Verbo se hará cuando recibamos la luz de la gloria.

## IX. LA HABITACIÓN DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD EN LAS ALMAS JUSTAS

No podemos exponer ahora la doctrina de Santo Tomás sobre las Misiones de las personas divinas (I, q. 43); pero debemos decir al menos en qué consiste, según él y su escuela, la habitación de la Santísima Trinidad en las almas justas.

Esta doctrina se apoya sobre todo en estas palabras del Salvador: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos en él nuestra mansión" (*Joann.*, XIV, 23). ¿Quién vendrá? No sólo algunos efectos creados: la gracia santificante, las virtudes infusas y los siete dones, sino también las personas divinas, el Padre y el Hijo, de los cuales nunca se separa el Espíritu Santo, prometido además por Nuestro Señor y enviado visiblemente el día de Pentecostés (*cf. Joann.*, XIV, 16, 26; *I Joann.*, IV, 9-16; *Rom.*, V, 5; *I Cor.*, III, 16; VI, 19). Esta presencia especial de la Trinidad en los justos es muy diferente de la presencia universal de Dios en todas las creaturas, como causa conservadora.

Han sido propuestas diversas explicaciones de esta *habitación;* la de Santo Tomás, la de Suárez y la de Vásquez.

Vásquez reduce toda la presencia real de Dios en nosotros a la presencia general de inmensidad, según la cual Dios está presente en todas las cosas que conserva en la existencia. Dios no está realmente presente en el justo en calidad de objeto conocido y amado, sino tan sólo como representado a la manera de una persona ausente, pero muy amada. Esta opinión reduce demasiado la presencia especial de Dios en los justos.

Suárez, por el contrario, sostiene que aun en el caso de que Dios no estuviese ya presente en los justos con su presencia

general de inmensidad, estaría real y substancialmente presente en ellos, a causa de la caridad que nos une a El. Esta opinión tropieza con esta fortísima objeción: aunque por la caridad amemos la humanidad del Salvador y a la Santísima Virgen, de ahí no se sigue que éstas estén realmente presentes en nosotros, que habiten en nuestra alma. La caridad constituye por sí misma una unión afectiva sin duda alguna, y hace desear la unión real, pero, ¿cómo podría constituir a esta última?

Juan de Santo Tomás (*in I$^{am}$*, q. 43, a. 3, disp. XVII, n. 8-10), y el P. A. Gardeil (*La structure de l'âme et l'experience mystique*, 1927, t. II, pp. 7-60), han hecho ver que el pensamiento de Santo Tomás supera las dos concepciones opuestas de Vásquez y de Suárez.

Según el Doctor Angélico (I, q. 43, a. 3), en oposición a lo que dice Suárez, la presencia especial de la Santísima Trinidad en los justos supone la presencia general de inmensidad; pero sin embargo (y es esto lo que Vásquez no ha visto), por la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones, Dios se vuelve realmente presente de una nueva manera, como objeto experimentalmente cognoscible del cual puede gozar el alma justa, y al que *conoce experimentalmente* algunas veces de una manera *actual*. No está en ella como una persona ausente muy amada sino que está realmente presente y algunas veces se hace sentir por nosotros.

La razón de esto, según Santo Tomás (*loc. cit.*), radica en que el alma en estado de gracia, *sua operatione (cognitionis et amoris) attingit ad ipsum Deum... "ita ut habeat potestatem fruendi divina persona"*.

Para que las personas divinas *habiten* en nosotros es preciso que podamos conocerlas, no sólo de una manera abstracta, como una persona lejana, sino de una manera cuasi experimental y amante fundada en la caridad infusa, que nos da una connaturalidad o simpatía con la vida íntima de Dios (II-II, q. 45, a. 2). En efecto, lo característico del conocimiento experimental consiste en que se termina en el objeto realmente presente y no distante.

Para que la Santísima Trinidad habite en nosotros, no es necesario sin embargo que este conocimiento cuasi experimen-

tal sea actual, sino que basta que tengamos el poder de llegar a él con la gracia de las virtudes y de los dones. De este modo la habitación de la Santísima Trinidad dura en el justo incluso durante su sueño, y en tanto que permanezca en estado de gracia. Pero en algunas ocasiones sucede que Dios se hace sentir por nosotros como el alma de nuestra alma, la vida de nuestra vida. Es lo que decía San Pablo: "Habéis recibido el Espíritu de adopción en virtud del cual clamamos Abba, Padre. Porque el mismo Espíritu está dando testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" *(Rom.,* VIII, 14).

Santo Tomás dice en sus comentarios sobre esta epístola: "El Espíritu Santo da este testimonio a nuestro espíritu por el efecto de amor filial que en nosotros produce." Este conocimiento cuasi experimental de Dios presente en nosotros procede de la fe viva iluminada por el don de sabiduría. *Rectum judicium habere de rebus divinis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, quæ est donum Spiritus Sancti (cf.* Santo Tomás, II-II, q. 45, a. 2). *Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem Missionis (et habitationis divinæ personæ), sed solum illa quæ accipitur ex aliquo dono appropriato personæ, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personæ, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis (in $I^{um}$ Sent., dist. XIV,* q. 2, a. 2, ad $3^{um}$, *cf. ibíd.,* ad $2^{um}$).

Por esta razón ha dicho el Salvador: "El Espíritu de verdad (que mi Padre os enviará) estará en vosotros, y os enseñará todo, y os recordará cuantas cosas os tengo dichas" *(Joann.,* XIV, 26).

La Santísima Trinidad habita así en el alma justa como en un templo *(I Cor.,* III, 16), en un templo vivo pero todavía obscuro, que conoce y ama. Con mayor razón habita en las almas bienaventuradas que la contemplan sin velos. Esta es la doctrina tomista de la habitación, y uno puede darse cuenta de ello especialmente si lee a Juan de Santo Tomás *(in $I^{am}$,* q. 43, a. 3), y los demás comentaristas sobre el mismo artículo.

Así acaba el tratado de la Trinidad con esta cuestión a la

cual está unido el tratado de la gracia; porque la gracia es el don creado producido y conservado en nosotros por el don increado que es el Espíritu Santo (apropiación) y por toda la Santísima Trinidad presente en nosotros. Santo Tomás, en efecto, dice (III, q. 3, a. 5, ad 2$^{um}$): *Filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii.* Y también (III, q. 23, a. 2, ad 3$^{um}$): *Adoptatio licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis similitudinem hujus exemplaris.* La gracia, por su misma naturaleza, depende de la naturaleza divina común a las tres personas, y en cuanto merecida para todos los hombres rescatados depende de Cristo Redentor.

## CUARTA PARTE

# TRATADOS DE LOS ÁNGELES Y DEL HOMBRE

## I. LAS BASES DEL TRATADO DE LOS ÁNGELES DE SANTO TOMÁS

Algunos se han inclinado a pensar alguna veces que el tratado de los ángeles de Santo Tomás es una construcción *a priori*, sin otro fundamento que el libro del Seudo-Dionisio *De cœlesti hierarchia*.

En realidad, Santo Tomás se basa sobre todo en lo que dice la Escritura sobre la existencia de los ángeles, sobre su inteligencia, su número, la bondad de unos, la malicia de otros, y sobre sus relaciones con los hombres. Los textos del Antiguo Testamento son numerosos en el Génesis, Job, Tobías, Isaías, Daniel y los Salmos. El Nuevo Testamento confirma esta doctrina con lo que se dice sobre los ángeles con ocasión del nacimiento del Salvador, de la Pasión, de la Resurrección. Las Epístolas de San Pablo son más explícitas todavía y distinguen "los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades" *(Col.* I, 16; II, 10; *Rom.*, VIII, 38, etc.). Esta es la verdadera base del tratado de los ángeles, mucho más que los escritos de Dionisio.

De estos testimonios se deduce que los ángeles son creaturas superiores al hombre, que algunas veces aparecen con una forma sensible, pero que por lo general son llamados *spiritus*, lo cual permite afirmar que son creaturas puramente espirituales, aunque muchos Padres de los primeros siglos hayan dudado de ello por cuanto que difícilmente concebían a una creatura real sin un cuerpo, por lo menos etéreo.

Para la distinción de *la naturaleza* y de *la gracia* en los ángeles, a la luz de los principios generales sobre la vida íntima de Dios, sobre el carácter esencialmente sobrenatural de la visión beatífica para toda inteligencia inferior a Dios, sobre la gracia y las virtudes infusas, es llevado Santo Tomás a pre-

cisar cada vez más lo que dice San Agustín (*De civitate Dei*, l. XII, c. 9): *Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille, qui eos... creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam.*

Para dar una idea breve y justa de la estructura de este tratado, subrayaremos sus principios esenciales y notaremos a medida que se presente, la oposición que han suscitado en Duns Escoto, y en parte en Suárez, que en este caso así como en otros muchos, busca un término medio entre Santo Tomás y el Doctor Sutil. De esta manera podremos comprender mejor la diferencia de sus doctrinas con relación a la naturaleza de los ángeles, a su conocimiento, a su amor, y a la gracia, principio del mérito (*cf.* Escoto, *De rerum principio*, q. 7, 8; *op. Oxon.*, dist. III, q. 5, 6, 7, etc.; *cf.* Suárez, *De angelis*. No indicaremos en detalle las referencias fáciles de encontrar en estas obras). Insistiremos un poco en estos diversos puntos, porque esclarecen desde arriba, por comparación, el tratado del hombre.

## II. NATURALEZA Y CONOCIMIENTO DE LOS ÁNGELES

NATURALEZA *de los ángeles.* Santo Tomás enseña claramente que los ángeles son creaturas puramente espirituales, formas subsistentes sin ninguna materia (q. 50, a. 1 y 2). Escoto dice que están compuestos de forma y de materia incorpórea, sin cantidad, porque en ellos hay algo potencial. Responden los tomistas: este elemento potencial es su esencia realmente distinta de su existencia; y agrega: hay también en ellos distinción real de la persona o supuesto y de la existencia, en otros términos entre el *quod est* y el *esse*, y por último distinción real de la substancia, de las facultades y de sus actos; estas distinciones ya son formuladas de una manera explícita por Santo Tomás (I, q. 54, a. 1, 2, 3).

De esta doctrina de la pura espiritualidad de los ángeles se sigue para Santo Tomás que no puede haber dos ángeles de la misma especie, porque la individuación de la forma substancial o específica se hace por la materia, capaz de una determinada cantidad y no de tal otra, y es así cómo se distinguen dos gotas de agua perfectamente semejantes. Pero no hay materia en los ángeles (q. 50, a. 4). Para Escoto por el contrario, que admite una cierta materia en ellos, puede haber muchos ángeles de la misma especie. Suárez, en su eclecticismo, admite esta conclusión de Escoto, aunque sostenga con Santo Tomás que los ángeles son espíritus puros sin ninguna materia. A lo cual responden los tomistas: si los ángeles son puramente espirituales, no se puede encontrar en ellos ningún principio de individuación capaz de multiplicarlos en la misma especie: *forma irrecepta in materia est unica; si albedo esset irrecepta, esset unica;* la negación de esta afirmación equivale a la negación del principio con el cual se demuestra la unici-

dad de Dios: *ipsum esse irreceptum est subsistens et unicum* (*cf.* S. Tomás, I, q. 7, a. 1; q. 11, a. 3).

*Conocimiento de los ángeles.* Santo Tomás establece qué es su conocimiento puramente intelectual por el objeto propio que lo especifica, comparado con el que especifica a la inteligencia humana. Demuestra que el objeto de la inteligencia en general es el ser inteligible; que el objeto propio de la inteligencia humana, en cuanto humana, es el ser inteligible de las cosas sensibles, o la esencia de las cosas sensibles conocida de una manera más o menos confusa, porque la última de las inteligencias, la más débil de todas, tiene como objeto proporcionado el último de los inteligibles en la sombra de las cosas sensibles. Por oposición, el objeto propio de la inteligencia angélica es el ser inteligible de las creaturas espirituales, o la esencia angélica de cada uno de los ángeles, así como el objeto propio de la inteligencia divina es la esencia divina (I, q. 12, a. 4). De este modo son distinguidos con claridad tres órdenes de vida intelectual.

De donde se sigue, para Santo Tomás, que mientras que la idea humana es abstraída de las cosas sensibles singulares, por la luz del entendimiento agente, la idea angélica no es abstraída de las cosas sensibles, sino que es *naturaliter indita*, infundida por Dios, en el momento de la creación del ángel como una consecuencia de su naturaleza espiritual. Desde entonces la idea angélica es conjuntamente *universal y concreta;* representa al mismo tiempo, por ejemplo, la naturaleza del león y de los individuos de esta especie, individuos actualmente existentes incluso los individuos pasados, a los cuales ha prestado atención y cuyo recuerdo puede conservar el ángel. Las ideas angélicas son así una participación de las ideas divinas, de acuerdo a las cuales Dios produce las cosas. Es decir, que las ideas innatas que Platón y Descartes han admitido en el hombre, se encuentran verdaderamente en los ángeles.

Estas ideas angélicas, a la vez universales y concretas, representan así regiones enteras del mundo inteligible y son como panoramas de orden suprasensible. Cuanto más elevados son los ángeles, tanto más poderosa es su inteligencia y tanto menos numerosas son sus ideas, porque son más universales y más

ricas; los ángeles superiores conocen así con poquísimas ideas inmensas regiones inteligibles, que los ángeles inferiores no pueden alcanzar con esa simplicidad eminente (q. 55, a. 3). De la misma manera el sabio que posee con plenitud una ciencia, la aprehende por completo en sus primeros principios. En una palabra, cuanto más poderosa es una inteligencia, tanto más se acerca a la eminente simplicidad de la inteligencia divina, tanto más capta con una sola mirada un gran número de verdades.

De la naturaleza de la idea angélica, a la vez universal y concreta, se sigue también que *el conocimiento de los ángeles es intuitivo* y de ninguna manera discursivo. Ven intuitivamente y en seguida lo singular en lo universal, las conclusiones en los principios, los medios en los fines (q. 58, a. 3). Por la misma razón su juicio no se hace uniendo y separando las ideas, *componendo et dividendo,* sino que, en su aprehensión puramente intuitiva y no abstracta de la esencia de una cosa ven sus propiedades, y todo lo que naturalmente le conviene o no. Por ejemplo, ven en la esencia del hombre todas sus propiedades, y que la esencia del hombre no es su existencia, sino que participa de la existencia que le es dada y conservada por la causalidad divina *(ibid.,* a. 4).

Si se pregunta por qué el conocimiento del ángel es puramente intuitivo, ha de responderse porque es espíritu puro, o porque el poder de su inteligencia le permite ver inmediatamente las creaturas espirituales, o lo inteligible creado, al paso que nuestra inteligencia, por su debilidad, tiene como objeto el último de los inteligibles conocido en una especie de crepúsculo en el espejo de las cosas sensibles, por intermedio de los sentidos.

Por último se sigue de lo que precede (q. 58, a. 5), que el ángel no puede equivocarse en lo que conviene o en lo que no conviene a la naturaleza de las cosas creadas, así conocida por pura intuición. Pero puede equivocarse en lo que le conviene sobrenaturalmente, por ejemplo en el estado de gracia y el grado de gracia de un alma humana, porque no ve naturalmente la gracia que pertenece a un orden inmensamente superior; asimismo puede equivocarse en los futuros contingentes, sobre todo en los futuros libres y en los secretos de los

corazones, es decir, en nuestros actos libres que son puramente inmanentes, y que no tienen una trabazón necesaria ni con la naturaleza de nuestra alma ni con las cosas exteriores. Los secretos de los corazones no son fragmentos del universo, no provienen del entrecruzamiento de las fuerzas físicas (q. 57, a. 3, 4 y 5).

Escoto, por el contrario, sostiene que el ángel aunque no tenga sentidos, puede recibir sus ideas de las cosas sensibles. La razón de ello estriba en que no quiere distinguir específicamente las inteligencias subordinadas por su objeto propio o formal. Y hasta sostiene que si Dios hubiese querido, la visión inmediata de la esencia divina sería natural al ángel y a nosotros; desde entonces la distinción entre el objeto propio de la inteligencia divina y el de las inteligencias creadas es una distinción no necesaria sino contingente. A *fortiori* según él, no hay distinción necesaria entre el objeto propio de la inteligencia humana y el de la inteligencia angélica.

Por la misma razón Escoto niega que los ángeles superiores conozcan mediante ideas menos numerosas y más universales. Para él la perfección del conocimiento proviene no tanto de la universalidad de las ideas cuanto de su claridad. A lo cual responden los tomistas: Si la mayor claridad empírica no depende de la universalidad de las ideas, no sucede lo mismo con la claridad doctrinal, que se alcanza con la luz de los principios superiores vinculados estos últimos a un principio supremo. También sostiene Escoto que el ángel puede conocer de una manera discursiva, hacer razonamientos, lo que parece amenguar en grado notable la perfección del espíritu puro. Por otra parte, admite que el ángel puede conocer naturalmente y con certeza los secretos de los corazones, aunque Dios rehusa este conocimiento a los demonios.

Suárez, en su eclecticismo, admite con Santo Tomás las ideas innatas o infusas en los ángeles, pero sostiene con Escoto que el ángel puede razonar y engañarse en lo que pertenece y en lo que no pertenece a la naturaleza de las cosas.

## III. VOLUNTAD DE LOS ÁNGELES

Santo Tomás considera sobre todo la voluntad de los ángeles de parte del objeto que la especifica; Escoto examina más bien su actividad subjetiva; ésta sin embargo, exige un objeto hacia el cual se inclina.

Por consiguiente, Santo Tomás admite que en la voluntad de los ángeles hay ciertos actos necesarios a causa de su objeto captado por la inteligencia como un bien perfecto, o no mezclado de imperfección; así el deseo natural de la felicidad. Santo Tomás también sostiene que la elección libre está siempre conforme con el último juicio práctico que la dirige, pero ella es quien, al aceptar esta dirección, hace que este juicio libre sea el último. Escoto admite por el contrario que la libertad es esencial a todos los actos de voluntad, y que la elección libre no está siempre conforme con el último juicio práctico; Suárez lo sigue en este punto. A lo cual responden los tomistas con el principio: *nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens, et nihil prævolitum nisi præcognitum ut convenientius hic et nunc*; en otros términos, no hay querer, por libre que sea, sin una dirección intelectual; de lo contrario, la libertad se confundiría con el azar, o con un impulso necesario e irreflexivo.

De ahí derivan las principales divergencias entre estas doctrinas.

Para Santo Tomás, el ángel ama con amor natural, no libre, o necesario al menos *quoad specificationem*, no sólo la felicidad, sino a sí mismo y a Dios, autor de su naturaleza, porque no puede encontrar en estos objetos nada que provoque la aversión (q. 60, a. 5). Por consiguiente, es más probable que el ángel no puede pecar directa e inmediatamente contra su ley natural, que ve intuitivamente, tal cual está inscripta en

su propia esencia (q. 63, a. 1, ad 3$^{um}$; *De malo*, q. 16, a. 3). Sin embargo el demonio, pecando directamente contra la ley sobrenatural, ha pecado indirectamente contra la ley natural, que ordena como un deber la obediencia a Dios en todo lo que mande.

También sostiene Santo Tomás que si el ángel peca, su pecado es siempre mortal, porque con su conocimiento puramente intuitivo ve los medios en los fines, y no puede haber en él un desorden venial en los medios, sin que haya un desorden mortal con relación al último fin.

Además para Santo Tomás, todo pecado mortal del ángel es irrevocable y por consiguiente irremisible. En otros términos, el ángel quiere irrevocablemente lo que ha elegido con plena advertencia, o sea, después de la consideración, no abstracta, discursiva y sucesiva como la nuestra, sino intuitiva y simultánea, de todo lo que concierne a la cosa por elegir. Así explica el Doctor Angélico la obstinación del demonio, porque lo ha considerado todo antes de su elección, y no la puede cambiar con una nueva consideración. Si alguno le dijese: "tú no habías pensado en esto", podría responder: "lo había considerado". Sólo ha excluído la consideración de la obediencia y siempre la excluye por el mismo orgullo en el cual persevera. Asimismo el ángel bueno tiene una elección buena irrevocable, que participa de la inmutabilidad de la elección divina (*cf.* I, q. 62, a. 4, y 5; q. 63, a. 5 y 6; q. 64, a. 2). También en este último artículo dice Santo Tomás, aprobando: *Consuevit dici quod liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post.* La elección del ángel, una vez hecha, permanece inmutable a la manera de la elección de Dios.

Escoto, por el contrario, no admite en la voluntad angélica ningún acto necesario, ni siquiera el del amor natural de la vida y de Dios, autor de la vida natural. Asimismo, para él, la voluntad puede pecar sin que haya error o inconsideración en la inteligencia, porque la elección libre no está siempre conforme, según él, con el último juicio práctico. Admite también que el primer pecado mortal del demonio no es por sí mismo irrevocable e irremisible; sostiene que los demonios han

cometido numerosos pecados mortales antes de su obstinación, y que después de cada uno, podían convertirse. También su obstinación, según él, sólo se explica extrínsecamente, porque Dios ha decidido de hecho que después de un determinado número de pecados mortales no les daría ya la gracia de la conversión. Suárez sigue a Escoto en estas cuestiones, porque sostiene como él que la elección libre no está siempre conforme con el último juicio práctico. Pero no explica cómo puede producirse sin dirección intelectual; los tomistas le objetan: *nihil prævolitum nisi præcognitum ut hic et nunc convenientius.*

Puede verse por ello que Santo Tomás y su escuela afirman en un grado mucho mayor que Escoto y Suárez la distinción específica de la inteligencia angélica y de la inteligencia humana a causa de su objeto propio respectivo. El principio que según el tomismo domina todos estos problemas es éste: las facultades, los *habitus* y los actos son especificados por sus objetos formales, principio que aparece constantemente en los artículos de la *Suma teológica.*

De este modo Santo Tomás ha escrito en una forma muy elevada un tratado del *espíritu puro creado,* de su conocimiento puramente intuitivo, de ninguna manera abstracto ni discursivo. Además, por lo que atañe a la voluntad, permanece siempre fiel al principio: *nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens;* y a causa de esto sostiene que la elección libre está siempre conforme con el último juicio práctico, pero que al aceptarlo ella hace que éste sea el último. Este tratado así construído parece ser desde el punto de vista especulativo una obra maestra; muestra la intelectualidad superior del Doctor Angélico y constituye un gran progreso con relación al tratado de los ángeles que se encuentra en el segundo libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a los comentarios sobre esta obra. A juicio de los tomistas, Escoto y Suárez no han comprendido qué es la vida intelectual y voluntaria del espíritu puro; al atribuirle el razonamiento en un plano inferior a la intuición, han desconocido su elevación y lo han acercado en demasía al entendimiento humano.

## IV. ESTADO ORIGINAL DE LOS ÁNGELES MÉRITO Y DEMÉRITO

SANTO TOMÁS, que en esto es seguido por Escoto y Suárez, admite que todos los ángeles han sido elevados al estado de gracia antes del momento de su prueba, porque sin la gracia habitual no podían merecer la bienaventuranza sobrenatural. Además, estos tres doctores están de acuerdo en decir que es más probable que todos los ángeles hayan recibido la gracia habitual en el mismo instante de su creación, como afirma San Agustín *(De civ. Dei,* l. XII, c. 9): *Bonam voluntatem quis fecit in angelis nisi ille qui eos... creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam* (*cf.* I, q. 62, a. 3). En ese instante de su creación, les fueron revelados en la obscuridad de la fe los principales misterios sobrenaturales (q. 64, a. 1, ad 4um). Por último, estos tres doctores están de acuerdo también en decir que después de la prueba los ángeles buenos fueron inmutablemente confirmados en gracia y alcanzaron la visión beatífica, en tanto que los malos se obstinaron en el mal. Pero hay notables diferencias entre Santo Tomás, Escoto y Suárez sobre tres problemas antes de la prueba de los ángeles y en el momento de ésta. 1º Santo Tomás sostiene que desde el instante de su creación los ángeles han recibido toda su perfección natural de espíritu puro, y su felicidad natural, porque su conocimiento no pasa lentamente, como el nuestro, de la potencia al acto; sino que es *naturaliter indita;* es como una consecuencia inmediata de su naturaleza, como innato, infundido desde el primer instante. Desde este momento han tenido la intuición perfecta de su naturaleza espiritual, ven en ella como en un espejo a Dios autor de esta naturaleza, su ley natural inscripta en ella; ven también en este mismo instante a los demás ángeles y usan al punto de sus ideas in-

fusas. Por el contrario, Escoto y Suárez no admiten que los ángeles hayan tenido desde el primer instante su felicidad natural, y sostienen que han podido pecar directa e inmediatamente contra la ley natural. Los tomistas responden: si los ángeles son espíritus puros, y por cierto desde el primer instante de su creación, se ven como tales, y ven en su esencia, como en un espejo, a Dios autor de su vida natural, por consiguiente, lo aman naturalmente como la fuente de esta vida natural que desean necesariamente conservar. 2º En cuanto a la duración de la prueba, Santo Tomás muestra que los ángeles no han podido pecar ni merecer plenamente en el instante de su creación, porque su primer acto fué inspirado entonces de una manera especial por Dios, y ellos no podían todavía determinarse por sí mismos a él en virtud de un acto anterior. Pero en el segundo instante, o han merecido plenamente, o han desmerecido, y Santo Tomás agrega: *Angelus post primum actum caritatis, quo beatitudinem (supernaturalem) meruit, statim beatus fuit* (q. 62, a. 5). Después del primer acto plenamente meritorio, el ángel fué beatificado, y después del primer acto demeritorio el demonio fué reprobado. Por consiguiente, según Santo Tomás, hay tres instantes en la vida de los ángeles: el primero, el de la creación; el segundo, el del mérito o demérito; el tercero, el de la bienaventuranza sobrenatural (pero aquí estamos ya en el único instante de la eternidad) o de la reprobación. Débese notar sin embargo, que un instante angélico, que es la medida de la duración de un pensamiento del ángel, puede corresponder a una parte más o menos larga de nuestro propio tiempo, pues depende de que el ángel se abstraiga más o menos en un pensamiento, así como un contemplativo que se detiene muchas horas en una misma verdad.

La razón por la cual, según Santo Tomás, inmediatamente después del primer acto plenamente meritorio o demeritorio intervenga la sanción divina, radica en el hecho, como hemos dicho antes, de que el conocimiento angélico no es abstracto, ni discursivo y sucesivo como el nuestro, sino puramente intuitivo y simultáneo. El ángel no considera sucesivamente los diversos aspectos de la cosa por elegir, sino que ve simultáneamente todas las ventajas y las desventajas, y así su juicio, una

vez dado, es irrevocable, porque ya lo ha considerado todo. Santo Tomás sostiene además de esto que los demonios han pecado por orgullo (q. 63, a. 3), "deseando como último fin aquel al cual podían llegar con sus fuerzas naturales y apartándose de la bienaventuranza sobrenatural que sólo puede obtenerse por la gracia de Dios" según el camino de la humildad y de la obediencia. Es el pecado de orgullo del naturalismo.

Escoto y Suárez, como hemos dicho, admiten que el ángel puede razonar y considerar sucesivamente, como nosotros, los diversos aspectos de la cosa por elegir, y sostienen que el juicio práctico y la elección del ángel son revocables, pero que, después de muchos pecados mortales, Dios ya no les da la gracia de la conversión. 3º Un tercer punto respecto al cual hay divergencia entre estos tres doctores es el que se refiere a los méritos de Cristo con relación a los ángeles. Santo Tomás sostiene que la gracia esencial y la gloria esencial de los ángeles no depende de los méritos de Cristo, porque el Verbo se ha encarnado *propter nos homines et propter nostram salutem,* y ha merecido como redentor por las almas que debía rescatar; ahora bien, la gracia esencial no ha sido dada a manera de redención a los ángeles en el instante en que fueron creados *(cf. De veritate,* q. 29, a. 7, ad 5um). Dice también Santo Tomás (III, q. 59, a. 6): La gloria esencial ha sido dada a los ángeles por Cristo, en cuanto que es el Verbo de Dios, al comienzo del mundo. Pero el Verbo encarnado ha merecido a los ángeles algunas gracias accidentales, para que cumplan sus ministerio cerca de los hombres a fin de cooperar a nuestra salvación.

Escoto, como sostiene que el Verbo, aun en el plan actual de la Providencia, se habría encarnado incluso en el caso de que el hombre no hubiese pecado, tiene pareceres diferentes: admite que Cristo ha merecido a los ángeles la gracia esencial y la gloria esencial. Suárez sostiene que el pecado de Adán fué la ocasión y la condición, no de la encarnación, sino de la redención. Según él, aun cuando el hombre no hubiese pecado, en el plan actual de la Providencia, el Verbo quizás se habría encarnado, pero no habría sufrido. De lo cual deduce Suárez que Cristo ha merecido a los ángeles buenos la gra-

cia esencial y la gloria, y por consiguiente que los ha salvado.

Los tomistas responden que Cristo no es salvador sino como redentor; pues bien, Cristo no es redentor de los ángeles; además, si los ángeles debiesen a los méritos de Cristo la gloria esencial, o la visión beatífica, no la habrían recibido antes de Él, sino que, como los justos del Antiguo Testamento, habrían esperado hasta su resurrección.

Esta síntesis del tratado de los ángeles de Santo Tomás demuestra que ha afirmado con mucho más vigor que Escoto y Suárez *la diferencia específica que existe entre la inteligencia angélica y la inteligencia humana*, a causa de sus objetos propios respectivos: para el ángel su propia esencia, para la inteligencia humana la esencia de las cosas sensibles conocida por abstracción. De donde se sigue que la inteligencia angélica es *puramente intuitiva*, y no discursiva como la nuestra. De este hecho dimanan todas las conclusiones de Santo Tomás referentes al conocimiento de los ángeles, a su voluntad, a su mérito o demérito. En una palabra, Santo Tomás se forma del espíritu puro creado una idea más elevada que Escoto y Suárez. Y esto demuestran los comentarios de Cayetano, Báñez, Juan de Santo Tomás, los carmelitas de Salamanca, Gonet y Billuart. Este tratado así concebido esclarece por contraste el tratado del hombre del cual vamos a hablar, y por semejanza las cuestiones del alma separada.

Es preciso notar, por último, que cuando Santo Tomás expone su doctrina sobre los ángeles corrige los graves errores de los averroístas latinos sobre las substancias separadas; éstos las consideraban como eternas, inmutables, y decían que su ciencia es completa desde toda la eternidad, que no han sido producidas por una causa eficiente, pero que son conservadas por Dios (*cf.* Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII*^e^ *siècle*, 2ª ed., Lovaina, 1908-1910, Introd., y c. VI; y Denifle, *Chartularium Univ. parisiensis*, t. I, p. 543).

## V. TRATADO DEL HOMBRE
## CARÁCTER DE ESTE TRATADO

En su tratado teológico *De homine*, Santo Tomás no ha seguido de intento el orden ascendente de la obra filosófica *De anima*. Este tratado filosófico se eleva de una manera progresiva desde lo sensible a lo espiritual, de la vida vegetativa a la vida sensitiva y a la vida intelectual, considerada en los actos que la manifiestan y por último, al principio de estos actos, al alma espiritual e inmortal. La teología, por el contrario, que tiene como objeto propio a Dios, considera al hombre como una creatura de Dios. Por eso, después de haber tratado de Dios y de la creación en general, luego de los ángeles, Santo Tomás en la *Suma teológica* considera: 1º, la naturaleza del alma humana; 2º, su unión con el cuerpo; 3º, sus facultades en general y en particular; 4º, las operaciones de la inteligencia (las de la voluntad son consideradas en la parte moral de esta obra); 5º, por último trata de la producción del primer hombre y del estado de justicia original. Sólo subrayaremos en este lugar los principios que esclarecen estas cuestiones.

Para comprender el carácter propio de este tratado, es menester recordar que Santo Tomás sigue en cuanto a este punto una dirección que se opone tanto a los averroístas como a los teólogos agustinianos predecesores suyos.

Averroes *(De anima,* III, ed. de Venecia, 1550, p.165), afirmaba que la inteligencia humana es la última de las inteligencias, una forma inmaterial, eterna, separada de los individuos, y dotada de unidad numérica. Esta inteligencia es a la vez entendimiento activo y entendimiento posible. Y por eso la razón humana es impersonal; es la luz que esclarece a las almas individuales, y que asegura la participación de la humanidad en

las verdades eternas. Por consiguiente Averroes negaba la inmortalidad personal de las almas individuales y también su libertad. Esta doctrina era enseñada en el siglo XIII por los averroístas latinos Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Contra ellos escribió Santo Tomás su tratado *De unitate intellectus contra averroistas.*

Para Siger, en su *De anima intellectiva,* a la par del alma vegetativa-sensitiva que informa a cada organismo humano, existe un alma intelectiva, separada del cuerpo por su naturaleza, y que viene a unirse temporalmente a éste para realizar en él el acto del pensamiento, así como el sol ilumina el agua de un lago. El alma intelectual, según él, no puede ser la forma del cuerpo, porque informaría a un órgano, y entonces sería material o intrínsecamente dependiente de la materia. Esta alma inmaterial es *única,* porque excluye de su seno al mismo principio de individuación, que es la materia. Pero con todo el alma intelectual está siempre unida a los cuerpos humanos, porque si los hombres individuales mueren, la humanidad es inmortal, la serie de las generaciones humanas no ha comenzado y no acabará *(cf.* P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* 2ª ed., Lovaina, 1908-1910, c. VI ss., pp. 112 ss.).

Por otra parte los teólogos de las escuelas pretomistas, como Alejandro de Halés y San Buenaventura, admitían la pluralidad de las formas substanciales en el hombre y una materia espiritual en el alma humana. Estos teólogos procuraban, sin llegar no obstante a ese resultado, conciliar la doctrina de San Agustín y la de Aristóteles respecto al alma. La multiplicidad de las formas substanciales recalcaba en el sentido de San Agustín la independencia del alma respecto al cuerpo, pero ponía en peligro la unidad natural del compuesto humano.

Contra estas dos corrientes opuestas entre sí, Santo Tomás quiere demostrar que el alma racional es *puramente espiritual,* sin ninguna materia, y por lo tanto incorruptible, y que es sin embargo, *forma del cuerpo,* más aún, la *única forma* del cuerpo, si bien continúa siendo intrínsecamente independiente de la materia en sus operaciones intelectuales y volitivas, y en su ser, y que cuando está separada del cuerpo, toda-

vía es *individualizada*, digan lo que digan los averroístas, por su relación a un determinado cuerpo y no a tal otro.

Subrayaremos los principios a los cuales recurre Santo Tomás para establecer estas conclusiones, que los tomistas no han dejado de defender después, especialmente contra Escoto y Suárez, que conservan algo de las teorías de la antigua escolástica. Escoto admite una *materia primo prima* en toda substancia contingente, hasta en las substancias espirituales; sostiene luego que en el hombre existe una "forma de corporeidad" distinta del alma, y que en el alma hay tres formalidades, formalmente distintas: los principios de la vida vegetativa, de la vida sensitiva y de la vida intelectual. También sostiene, contra Santo Tomás, que la materia prima, por poder absoluto, puede existir sin ninguna forma. Esta última tesis se vuelve a hallar en Suárez; por cuanto rechaza la distinción real de la esencia y de la existencia, admite que la materia prima tiene una existencia propia. Vamos a ver que los principios a los cuales recurre Santo Tomás no pueden avenirse con estas posiciones.

## VI. ESPIRITUALIDAD E INMORTALIDAD DEL ALMA
### (I, q. 75)

El alma humana no sólo es *simple* o inextensa como el alma vegetativa y el alma animal, sino que es *espiritual* o inmaterial, es decir, intrínsecamente independiente de la materia, y subsistente, de suerte que continúa existiendo después de estar separada del cuerpo. Esto se prueba por su actividad intelectual, porque el obrar sigue al ser, y el modo de obrar manifiesta el modo de ser. La actividad intelectual es intrínsecamente independiente de la materia, como lo demuestra su objeto universal al cual considera haciendo abstracción de la materia, y en el que descubre los principios universales y necesarios, que sobrepujan inconmensurablemente la experiencia limitada a los hechos particulares y contingentes (*cf.* I, q. 75, a. 5).

Esto tanto más aparece cuanto más elevado sea el grado de abstracción. Ahora bien, Santo Tomás, después de Aristóteles (*Metaph.*, l. I, lect. 10; l. III, lect. 7; l. VI, lect. 1; l. VIII, lect. 1; l. XII, lect. 2), distingue tres grados de abstracción. En el primer grado, el de las ciencias físicas y naturales, la inteligencia abstrae de la materia individual y considera, no este mineral, este vegetal, este animal, que perciben los sentidos, sino la naturaleza del mineral, del vegetal, del animal, y hasta la naturaleza de todos los cuerpos (*ibíd.*, a. 2). En el segundo grado de abstracción, el de las ciencias matemáticas, la inteligencia abstrae de toda materia sensible, es decir, de las cualidades sensibles, para considerar la naturaleza del triángulo, del círculo, de la esfera o la de los números, y para deducir de una manera necesaria y por ende universal, sus propiedades. Puede verse aquí con claridad que la idea del círculo no es tan sólo una imagen compuesta o intermedia de los círcu-

los individuales, imagen en la cual se eliminarían las diferencias individuales y se reforzarían las semejanzas, lo que daría un círculo intermedio, ni pequeño ni grande; sino que se trata de la naturaleza del círculo, de su definición y de sus propiedades necesarias y universales que se realizan tanto en un círculo pequeño o grande como en un círculo intermedio. Asimismo, mientras que la imaginación no puede representarse con claridad un polígono de mil lados, ni más ni menos, la inteligencia concibe muy distintamente semejante polígono. La idea difiere en absoluto de la imagen, porque expresa no sólo los fenómenos sensibles de la cosa conocida sino también su naturaleza o esencia, que es la razón de ser de sus propiedades, las cuales de este modo se tornan no sólo imaginables sino también inteligibles.

Por último, en el tercer grado de abstracción, en la metafísica, la inteligencia abstrae de toda materia, para alcanzar el *ser inteligible*, que no es un objeto asequible a los sentidos: ni un sensible propio como el color o el sonido, ni un sensible común a muchos sentidos como la extensión; *el ser* sólo es asequible a la inteligencia; lo mismo las razones de ser de las cosas y de sus propiedades. Sólo la inteligencia puede comprehender el sentido de esta pequeña palabra *es*. El objeto de la inteligencia no es el color o el sonido, sino el ser inteligible; la prueba de ello está en que todas sus ideas suponen la idea del ser, en que el alma de todo juicio es el verbo ser, y en que todo razonamiento legítimo expresa la razón de ser de la conclusión. El ser inteligible, puesto que no implica en su significado formal ningún elemento sensible, hasta puede existir fuera de toda materia; y por eso también lo atribuímos al espíritu, a lo que es inmaterial y a la causa primera de los espíritus y de los cuerpos.

También en este tercer grado de abstracción, la inteligencia conoce las propiedades del ser, la unidad, la verdad, la bondad. Conoce asimismo los primeros principios absolutamente necesarios y universales de contradicción o de identidad, de causalidad, de finalidad, que exceden ilimitadamente a la imaginación, la cual sólo capta lo singular y lo contingente. Estos principios nos permiten conocer las razones de ser de las cosas,

y nos las tornan no sólo imaginables sino inteligibles, pues nos llevan necesariamente a afirmar la existencia de una causa primera de todos los seres finitos, y de una inteligencia suprema que lo ha ordenado todo. En este tercer grado de abstracción, la inteligencia humana se conoce como esencialmente relativa a lo inmaterial.

Esta es, en la síntesis tomista, la principal prueba de la espiritualidad del alma. La inmaterialidad del objeto conocido por nuestra inteligencia demuestra la inmaterialidad de ésta, y como el obrar sigue al ser, y el modo de obrar sigue al modo de ser, la inmaterialidad de la operación intelectual manifiesta la inmaterialidad de la misma naturaleza del alma humana; inmaterialidad que fundamenta la incorruptibilidad (*ibíd.*, a. 6), porque toda forma simple e inmaterial o subsistente es incorruptible.

Santo Tomás ve en este hecho de que conocemos el ser en su universalidad y sus leyes necesarias, la señal de la inmortalidad del alma: *Intellectus aprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis (ibíd.)*. Por el hecho de que nuestra inteligencia concibe absolutamente al ser y sobre cualquier límite de tiempo, nuestra alma se inclina naturalmente a desear vivir siempre, y un deseo natural, fundado en la misma naturaleza del alma, no podría ser vano o quimérico.

Además, del hecho de que el alma humana es inmaterial y sobrepuja inmensamente el alma de las bestias, se sigue también que no puede estar en potencia en la materia, ni ser producida por vía de generación, sino que sólo puede ser producida por Dios y por creación *ex nihilo, ex nullo præsupposito subjecto* (I, q. 118, a. 2). *Id quod operatur independenter a materia, pariter est et fit seu potius producitur independenter a materia.*

Santo Tomás ve también en este hecho de que conocemos el ser en su universalidad, una *señal* de que podemos ser elevados a la visión intelectual inmediata de Dios que es el mismo Ser subsistente (I, q. 12, a. 4, ad $3^{um}$).

Sin embargo el alma espiritual e inmortal, que tiene como objeto propio el ser inteligible de las cosas sensibles, es específicamente distinta de los ángeles (I, q. 75, a. 7).

Entre las veinticuatro tesis tomistas, se leen las dos siguientes: 15: *Per se subsistit anima humana, quæ, cum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis;* 18: *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis.*

Puédese comparar esta doctrina con la de Suárez que difiere notablemente de ella *(cf.* Suárez, *Disp. met.*, V, sect. 5; XXX, sect. 14 y 15).

## VII. LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO

(I, q. 76)

El alma racional es la forma substancial del cuerpo humano, le da su naturaleza, porque es el principio radical por el cual el hombre vive la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida intelectual. En efecto, estos diferentes actos vitales en estos tres órdenes de vida son naturales al hombre, y no accidentales en él; fluyen, por consiguiente, de su naturaleza, del principio específico que anima al cuerpo.

No se puede decir que el hombre está constituído tan sólo por su alma, porque cada hombre percibe que piensa y que siente, y no puede sentir sin su cuerpo. Tampoco se puede decir, con Averroes, que una inteligencia impersonal se une al cuerpo de Sócrates para realizar en él el acto de pensamiento, porque esta unión accidental no basta para que el acto de pensar sea verdaderamente la acción de Sócrates; éste no podría decir: "yo pienso", sino tan sólo: "él piensa" como se dice en una forma impersonal: "llueve". Por último, no basta decir que la inteligencia se une accidentalmente al cuerpo, como un motor, para dirigirlo; pues se seguiría que Sócrates no sería uno solo, no tendría una unidad de naturaleza, *sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter* (I, 76, a. 1).

El alma racional, aunque sea forma del cuerpo y le dé la vida vegetativa y sensitiva, sigue siendo espiritual, porque "cuanto más noble es una forma, tanto menos sumergida está en la materia, tanto más la domina y tanto más se eleva su operación sobre la materialidad" *(ibíd.)*. Ya el alma animal está dotada de conocimiento sensible; el alma racional, siendo forma del cuerpo, puede por consiguiente *dominarlo,* y estar dotada de conocimiento intelectual. El alma espiritual y subsistente co-

munica a la materia corpórea su propia existencia, que se convierte así en la única existencia del compuesto humano. Por esta razón el alma espiritual, al revés del alma de las bestias, conserva su existencia después de la destrucción del cuerpo que vivifica (*ibíd.*, ad 5$^{um}$). También se sigue de esto que cuando el alma espiritual está separada conserva su inclinación natural a la unión con el cuerpo, como el cuerpo arrojado al aire conserva su inclinación hacia el centro de la tierra (*ibíd.*, ad 6$^{um}$).

El alma racional *no es numéricamente la misma* para todos los cuerpos humanos; pues se seguiría que Sócrates y Platón serían el mismo sujeto pensante y no se podría distinguir la intelección del primero de la del segundo (*ibíd.*, a. 2).

También se sigue de estos principios que el alma humana tiene una relación esencial con el cuerpo humano, y esta alma individual con este cuerpo individual; por consiguiente, el alma separada permanece *individualizada* por esta relación con su cuerpo, con el cual desea naturalmente ser reunida, y con el cual será reunida de hecho, según la Revelación divina, mediante la resurrección de los cuerpos (a. 2, ad 1$^{um}$, ad 2$^{um}$).

Más aún, el alma racional es la *única forma* del cuerpo humano, pues da a la materia por ella determinada la vida sensitiva, la vida vegetativa y hasta la corporeidad (a. 3 y 4). La razón es la siguiente: si hubiese muchas formas substanciales en el hombre, éste ya no sería uno solo por naturaleza, *homo non esset unum simpliciter* (a. 3). Si hubiese en él muchas formas substanciales, la más inferior, que daría a la materia la corporeidad, constituiría ya a la substancia, y las demás formas serían entonces accidentales (como el accidente de la cantidad que se añade a toda substancia corporal). *Forma substantialis dat esse simpliciter* (a. 4). *Ex actu et actu non fit unum per se in natura.* Por el contrario: *ex potentia essentialiter ordinata ad actum et ex actu potest fieri aliquid per se unum, ut ex materia et forma* (*cf.* Cayetano, *in I*$^{am}$, q. 76, a. 3). Es siempre la aplicación de los principios aristotélicos sobre el acto y la potencia. De ahí la unidad admirable de esta síntesis.

No repugna que el alma espiritual sea la única forma del cuerpo humano y que le dé hasta la corporeidad, porque las for-

mas superiores contienen eminentemente la perfección de las formas inferiores, así como el pentágono contiene al cuadrilátero y lo sobrepuja (a. 3). El alma racional es *eminente y formalmente* sensitiva y vegetativa y estas cualidades son *virtualmente distintas* en ella (1). Repugnaría sin embargo que el alma humana fuese *principio inmediato* de los actos de intelección, de sensación, de nutrición; no puede ejercitar estos diversos actos sino mediante diversas facultades especificadas cada una de ellas por un objeto especial (I, q. 77, a. 1, 2, 3, 4, 6).

Conviene, por último, que el alma racional, cuyo objeto propio es el último de los inteligibles, el ser inteligible de las cosas sensibles, esté unida a un cuerpo capaz de sensación (q. 76, a. 5); de este modo el cuerpo, para el alma, para su conocimiento intelectual, y sólo accidentalmente, como consecuencia sobre todo del pecado, entorpece al alma.

Los principios que dominan esta cuestión de la unión natural del alma y del cuerpo se encuentran reunidos en la tesis 16 de las veinticuatro tesis tomistas: *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

Esta proposición parece a los tomistas verdaderamente demostrada por los principios relativos al acto y a la potencia, y a la distinción real de la esencia y de la existencia en las creaturas. Suárez, que entiende estos principios de otra manera, considera a esta proposición: "el alma es la única forma del cuerpo", no como demostrada, sino como más probable; ésta es la nota frecuente de su eclecticismo *(cf.* Suárez, *Disp. met.*, XIII, sect. 13 y 14).

Puede verse por lo que acabamos de decir sobre la espiri-

(1) Algunas veces se ha dicho por error: el alma humana sólo es *virtualmente* sensitiva y vegetativa. Esto es cierto de Dios, porque puede producir la vida sensitiva y la vida vegetativa, pero no tiene *formalmente* en Sí la vida sensitiva y vegetativa, y no puede ser forma de nuestro cuerpo.

tualidad, la inmortalidad personal del alma, su unión con el cuerpo, en qué grado perfecciona Santo Tomás la doctrina aristotélica contenida en el *De anima* de Aristóteles, interpretada en un sentido panteísta por Averroes. Con la cuestión de la creación libre *ex nihilo* y *non ab æterno*, es éste uno de los puntos que mejor demuestra cómo ha bautizado Santo Tomás al aristotelismo, haciendo ver que la doctrina de la potencia y del acto permite explicar, establecer y defender los más importantes de los *præambula fidei.* Si queremos darnos perfecta cuenta de ello, es preciso leer con atención los comentarios de Cayetano *(in Iam*, q. 75 y 76), donde éste defiende con gran penetración esta doctrina contra las objeciones de Duns Escoto, reduciéndola siempre a los principios ya formulados por Aristóteles.

## VIII. LAS FACULTADES DEL ALMA
(I, q. 77 ss.)

El principio que preside todas las cuestiones de la distinción y de la subordinación de las facultades, y por consiguiente toda la moral, es éste: "Las facultades, los *habitus*, y los actos son especificados por sus objetos formales", con mayor precisión por el objeto formal *quod*, al que alcanzan inmediatamente, y por el punto de vista formal *quo*, bajo el cual es alcanzado este objeto. Este principio, que esclarece toda la psicología, la ética y la teología moral, es considerado en el siglo XVII por el tomista A. Réginald, en su libro *De tribus principiis doctrinæ sancti Thomæ*, como una de las tres verdades fundamentales del tomismo, después de éstas: *Ens est transcendens seu analogum*, y *Deus est Actus purus*. A. Réginald la formula así: *relativum specificatur ab absoluto ad quod essentialiter ordinatur*, lo que es esencialmente relativo, en efecto, a un objeto, sólo puede definirse por él, como la vista y la visión por el color, el oído y la audición por el sonido, la inteligencia por el ser inteligible, la voluntad por el bien amado y querido. Pero A. Réginald no ha podido escribir esta tercera parte de su obra.

De este principio se deduce que *las facultades son realmente distintas del alma*, en otros términos, que la esencia del alma no puede operar inmediatamente por sí misma; no puede conocer intelectualmente sino por la inteligencia, ni querer sino por la voluntad, etc. No son sólo las costumbres del lenguaje quienes inducen a expresarse de esta manera, sino que es la misma naturaleza de las cosas. La esencia del alma es sin duda alguna una capacidad real, pero como ella no es su existencia, en lo cual se diferencia de Dios, debe recibir la existencia a la cual está enderezada; ahora bien, la existencia es un acto diferente de la intelección y de la volición, porque en primer lugar es

preciso existir para obrar. Y por consiguiente, como *la esencia* del alma es una *capacidad real de la existencia,* es preciso que haya en ella potencias o facultades, que sean capacidades reales de conocer la verdad, de querer el bien, de imaginar, de conmoverse, de ver, de oír, etc. También se sigue del principio formulado más arriba que las facultades son realmente distintas entre sí por sus objetos formales.

Sólo en Dios se identifican, sin ninguna distinción real, la esencia, la existencia, la inteligencia, la intelección, la voluntad y el amor. Ya en el ángel hay distinción real de la esencia y de la existencia, de la esencia y de las facultades, de la inteligencia y de las intelecciones sucesivas, de la voluntad y de las voliciones sucesivas *(cf.* I, q. 44, a. 1, 2, 3); los mismos principios se aplican al alma humana (I, q. 77, a. 1, 2, 3).

En lugar de esta distinción real, Duns Escoto admite su distinción formal-actual *ex natura rei,* la cual al parecer de los tomistas es un término medio imposible entre la distinción real y la distinción de razón, porque una distinción existe o no existe *antes* de la consideración de nuestro espíritu; si es *anterior* a nuestra consideración, por mínima que sea, ya es real; *si no es anterior,* es una distinción de razón.

Suárez busca también esta vez un término medio entre Santo Tomás y Duns Escoto; para él, la distinción real entre el alma y las facultades no es cierta, sino tan sólo probable. Lo cual demuestra, una vez más, que no entiende como Santo Tomás la distinción de la potencia y el acto *(cf.* Suárez, *Disp. met.,* XIV, sect. 5).

Todas las facultades dimanan del alma; en otros términos, provienen de ella como las propiedades dimanan de la esencia.

Del mismo principio de la especificación de las facultades por sus objetos formales, dimana de una manera especial la distinción específica y la distancia ilimitada que se encuentra entre la inteligencia y las facultades sensitivas; por más perfectas que sean éstas últimas, sólo captan lo sensible, los fenómenos asequibles a los sentidos y lo imaginable; no captan el ser inteligible, las razones de ser de las cosas, ni los principios necesarios y universales de contradicción, de causalidad, de finalidad, ni el primer principio de la ley moral: hay que hacer el

bien y evitar el mal. Este es el fundamento de la prueba de la espiritualidad del alma (*cf.* I, q. 77, a. 4 y 5, y q. 79).

Por la misma razón, es preciso distinguir específicamente la voluntad espiritual o apetito racional del apetito sensitivo (concupiscible e irascible) (*cf.* I, q. 80, a. 2). La voluntad espiritual, dirigida por la inteligencia, está especificada en efecto por el bien universal, al que únicamente la inteligencia puede conocer; mientras que el apetito sensitivo llamado sensibilidad, iluminado inmediatamente por las facultades cognoscitivas de orden sensitivo, está especificado por el bien sensible, deleitable o útil, y no por el bien universal; por consiguiente, el apetito sensitivo no puede querer como tal el bien racional u honesto, objeto de la virtud.

Esta distinción profunda, o esta distancia inmensa, *sine mensura,* entre la voluntad y la sensibilidad es desconocida por muchos psicólogos modernos en pos de Juan Jacobo Rousseau; sin embargo, es manifiestamente de una importancia capital.

Se sigue también de lo expuesto anteriormente que las facultades sensitivas tienen como objeto inmediato *el compuesto humano* y hasta un órgano determinado, mientras que la inteligencia y la voluntad, que son intrínsecamente independientes del organismo, tienen como sujeto inmediato no el compuesto humano sino el alma sola (*cf.* I, q. 77, a. 5).

No podemos extendernos en esta obra sobre el acto del conocimiento intelectual cuya naturaleza y propiedades estudia Santo Tomás (I, q. 84-88). Advirtamos tan sólo que para Santo Tomás el objeto adecuado de nuestra inteligencia, como inteligencia, es el ser inteligible en toda su amplitud, lo que nos permite conocer naturalmente a Dios, causa primera, y ser elevados a la visión inmediata de la esencia divina. El objeto propio de nuestra inteligencia, en cuanto humana, es la esencia de las cosas sensibles; y por eso sólo conocemos a Dios y las realidades puramente espirituales por analogía, en el espejo de las cosas sensibles y por relación a éstas. Nuestra inteligencia, que es la última de todas, tiene como objeto propio el último de los inteligibles, y por este motivo está unida al cuerpo y a las facultades sensitivas. En este estado de unión no puede conocer inmediatamente lo espiritual a la manera

del ángel; por eso lo define de una manera negativa y lo llama lo inmaterial; señal de que conoce en primer lugar la naturaleza de las cosas sensibles, de la piedra, de la planta, del animal.

De esta doctrina sobre la inteligencia dimana la de la libertad, que es ampliamente desarrollada (I, q. 83, y I-II, q. 10, a. 1, 2, 3, 4). A este respecto débese notar la diferencia que existe entre la definición tomista de la libertad y la definición propuesta por Molina. En su *Concordia* (q. 14, a. 13, disp. II, *init.*, ed. París, 1876, p. 10), Molina da esta definición: *Illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere.* Esta definición, reproducida por todos los molinistas, parece muy simple a primera vista, pero cada vez que Molina la emplea, uno ve que está vinculada necesariamente para él con su teoría de la ciencia media *(cf. op. cit.*, pp. 550, 318, 356, 459, etc.).

¿Qué significan para él los términos de esta definición del libre arbitrio: *facultas quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere?* Estas palabras *positis omnibus requisitis* apuntan no sólo a lo que se prerrequiere para el acto libre según una prioridad de tiempo, sino también lo que se prerrequiere según una simple prioridad de naturaleza o de causalidad, como la gracia actual recibida en el mismo instante en que se lleva a cabo el acto saludable. Además, según su autor, esta definición no significa que la libertad, bajo la gracia eficaz, conserve el poder de resistir sin que quiera jamás resistir de hecho bajo esta gracia eficaz; sino que significa que la gracia no es eficaz por sí misma, sino tan sólo por nuestro consentimiento previsto (ciencia media de los futuribles anterior a todo decreto divino).

Según el parecer de los tomistas, esta definición molinista de la libertad no está establecida metódicamente, porque hace abstracción del *objeto que especifica al acto libre;* descuida el principio fundamental: las facultades, los *habitus* y los actos son especificados por sus objetos.

Si se considera por el contrario este objeto especificador, se recordará lo que dice Santo Tomás (I-II, q. 10, a. 2): *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum*

*quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud*. En otros términos, se dirá con los tomistas: *Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga objectum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum.* La esencia de la libertad radica en la indiferencia dominadora de la voluntad frente a todo objeto propuesto por la razón como bueno *hic et nunc* bajo un aspecto, y como no bueno bajo otro; ésta es propiamente la indiferencia para quererlo o para no quererlo, *indiferencia potencial* en la facultad, y *actual* en el acto libre. Porque, aun en el caso de que la voluntad quiera actualmente este objeto, cuando ya está determinada a quererlo, se encamina también libremente hacia él, con una indiferencia dominadora no ya potencial sino actual. Más aún, en Dios que es soberanamente libre, no existe la indiferencia potencial o pasiva, sino tan sólo la indiferencia actual o activa. La libertad proviene, por lo tanto, de la desproporción que existe entre la voluntad especificada por el bien universal y un determinado bien finito y particular, bueno bajo un aspecto, no bueno bajo otro aspecto.

Los tomistas agregan contra Suárez: "Aun por poder absoluto, Dios no puede necesitar con su moción a la voluntad a que quiera un determinado objeto, *stante indifferentia judicii.*" ¿Por qué motivo? Porque implica contradicción que la voluntad quiera necesariamente el objeto que la inteligencia le propone como indiferente, en cuanto que aparece como bueno bajo un aspecto, y no bueno bajo otro, y desproporcionado en grado absoluto con la amplitud ilimitada de la voluntad especificada por el bien universal *(cf.* S. Tomás, *De veritate*, q. 22, a. 5).

De ahí dimana la tesis 21 de las veinticuatro tesis tomistas: *Intellectum sequitur, non præcedit, voluntas, quæ necessario appetit id quod sibi præsentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum; sed inter plura bona, quæ judicio mutabili appetenda proponuntur, libere elegit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum voluntas efficit.*

La elección libre sigue al último juicio práctico que la dirige, pero ella a su vez hace que sea el último, pues acepta su

dirección, en lugar de aplicar la inteligencia a una nueva consideración, que llevaría a un juicio práctico contrario. Vemos aquí una influencia recíproca de la inteligencia y de la voluntad, como el matrimonio de ambas, hasta tal punto que el consentimiento voluntario hace que, aceptado el juicio práctico, éste sea el último o cierre la deliberación. Esta dirección intelectual es indispensable, porque la voluntad de por sí es ciega: *nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens.*

Suárez, después de Duns Escoto, sostiene por el contrario que no es necesario que la elección voluntaria esté precedida por un juicio práctico que la dirija así de un modo inmediato *(cf. Disp. met.,* XIX, sect. 6). Puede suceder, según Suárez, que entre dos bienes iguales o desiguales la voluntad elija libremente cualquiera de ellos sin que la inteligencia lo proponga como mejor *hic et nunc.* A lo cual responden los tomistas: *Nihil prævolitum hic et nunc, nisi præcognitum ut convenientius hic et nunc.* También en este caso se aplica el principio *qualis unusquisque est (secundum affectum) talis finis videtur ei conveniens,* cada cual juzga según su tendencia, según la inclinación buena o mala de su apetito, o sea, de su voluntad y de su sensibilidad *(cf.* I, q. 83, a. 1, ad 5um; I-II, q. 57, a. 5, ad 3um; q. 58, a. 5).

Hemos examinado con amplitud este problema en otra obra *(cf. Dieu, son existence et sa nature,* 6ª ed., pp. 590-657): Las antinomias especiales referentes a la libertad; la influencia recíproca del último juicio práctico y de la elección libre; comparación de la doctrina tomista con el determinismo psicológico de Leibniz y por otra parte, con el voluntarismo de Escoto, conservado algún tanto por Suárez. En una palabra, para Santo Tomás, la inteligencia y la voluntad no están coordinadas sino subordinadas entre sí; sin embargo, el juicio práctico es libre cuando el objeto (bueno bajo un aspecto, no bueno bajo otro aspecto) no la necesita, y ésta es propiamente la *indifferentia judicii.*

# IX. EL ALMA SEPARADA

(I, q. 89)

1. Su subsistencia; 2, su conocimiento; 3, su voluntad inmutablemente determinada.

1. *La subsistencia* del alma separada de su cuerpo se demuestra, según Santo Tomás, a la luz de este principio: "toda forma simple e intrínsecamente independiente de la materia (en su ser, en su operación específica y en su devenir o mejor aún en su producción), puede subsistir y subsiste de hecho independientemente de la materia. Ahora bien, el alma humana es una forma simple e intrínsecamente independiente de la materia; por consiguiente subsiste de hecho después de la disolución del cuerpo humano."

La dificultad en las discusiones con los averroístas consistía en demostrar de qué manera el alma separada permanece *individualizada,* sigue siendo el alma de Pedro y no la de Pablo, en lugar de ser un alma única para todos los hombres. El alma humana, según Santo Tomás, guarda una relación esencial, llamada trascendental, con el cuerpo humano, que se diferencia específicamente del cuerpo de los demás animales; esta relación esencial o trascendental permanece en el alma separada, aun cuando el cuerpo humano quede reducido a polvo, en lo cual aquélla se diferencia de una relación accidental, que desaparece con la desaparición de su término, y de esta manera el hombre deja de ser padre cuando su hijo muere. Más aún, esta alma individual, según Santo Tomás, está individualizada por su relación con este cuerpo individual, según una relación semejante a la que existe entre el alma humana y el cuerpo humano, y esta relación individual permanece en el alma separada, la cual por consiguiente, sigue siendo individualizada; es por ejemplo la de Pedro, diferente de la de Pablo. Y es

esto lo que San Pablo ha demostrado contra los averroístas, que sostenían que el alma separada del cuerpo no puede estar individualizada (puesto que la materia es el principio de la individuación) y que por lo tanto sólo hay un alma inmortal impersonal o única para todos los hombres, lo cual constituye una forma atenuada de panteísmo *(cf.* I, q. 76, a. 2, ad 2um; q. 118, a. 3; *Cont. gent.,* l. II, c. 75, 80, 81, 83). Es preciso advertir que una determinada alma individual y su cuerpo forman un compuesto natural que es *uno,* no *per accidens,* sino *per se.* Si el alma humana estuviese unida accidentalmente al cuerpo, dicha alma sólo tendría con su cuerpo una relación accidental que no permanecería en ella después de la disolución del cuerpo. Pero ello sucede de manera muy diferente si el alma humana es por naturaleza forma del cuerpo. Puede verse que Santo Tomás es siempre fiel al principio de economía, formulado por él mismo: *quod potest compleri et explicari per pauciora principia, non fit per plura.* De hecho, tanto en este tratado como en los demás, deduce de algunos principios muy elevados y muy poco numerosos todas las conclusiones del tratado. De este modo ha logrado que la teología cumpliera un progreso muy grande en el sentido de la unificación del saber.

También se sigue de lo que acaba de exponerse que es más perfecto para el alma humana estar unida al cuerpo, que estar separada de él, porque su inteligencia, como es la última de todas, tiene como objeto propio connatural el último de los inteligibles: el ser y la naturaleza de las cosas sensibles, que se conocen por intermedio de los sentidos (I, q. 51, a. 1; q. 55, a. 2; q. 76, a. 5). Por consiguiente el estado de separación es preternatural (I, q. 89, a. 1; q. 118, a. 3). Asimismo el alma separada desea naturalmente estar unida de nuevo con su cuerpo, lo cual se armoniza con el dogma de la resurrección general de los cuerpos *(cf. Supplementum,* q. 75). Pero el alma no puede unirse de nuevo con su cuerpo según su voluntad, porque lo informa por su misma naturaleza y no por las operaciones que dependen de su voluntad *(De potentia,* q. 6, a. 7, ad 4um).

2. *El conocimiento del alma separada* (I, q. 89). Las opera-

ciones sensitivas no permanecen en el alma separada, pero las facultades sensitivas y sus *habitus* permanecen en ella radicalmente. Conserva actualmente sus facultades inmateriales, sus *habitus* intelectuales adquiridos durante la vida terrena, por ejemplo las ciencias, y el ejercicio de estos *habitus,* el razonamiento. Este ejercicio, sin embargo, está imposibilitado en parte o se ha tornado difícil, porque ya no existe el concurso actual de la imaginación y de la memoria sensible. Pero el alma separada recibe de Dios ideas infusas semejantes a la de los ángeles, lo mismo que un teólogo que ya no puede mantenerse al tanto de lo que se publica en su ciencia, pero que recibe luces desde lo alto.

Se insiste a veces sobre este último punto, pero se deja con alguna frecuencia en la sombra una cosa muy cierta y muy importante, que el alma separada se conoce a sí misma inmediatamente (a. 2). Desde este momento ella ve intelectualmente con perfecta evidencia su propia espiritualidad, su inmortalidad, su libertad, su ley natural esculpida en su misma esencia; ve también que Dios es el autor de su naturaleza; ya no lo conoce en el espejo de las cosas sensibles, sino en el espejo espiritual de su propia esencia. Por eso todos los grandes problemas filosóficos son resueltos con una evidencia superior, contra todo materialismo, determinismo y panteísmo. Además, las almas separadas se conocen entre sí y conocen a los ángeles (a. 2), pero no con tanta perfección, porque éstos siguen siendo superiores.

Las almas separadas no conocen naturalmente lo que pasa en la tierra. Sin embargo, si están en el cielo, Dios les manifiesta lo que se relaciona con ellas en los acontecimientos terrestres, por ejemplo lo que se refiere a la santificación de las personas que les son queridas y para que ellas recen (a. 8).

3. *La voluntad del alma separada.* Toda alma separada, según la fe, tiene una voluntad *inmutablemente determinada* con relación al último fin. Santo Tomás da una profunda razón de ello: el alma, dice, juzga bien o mal de su último fin según sus disposiciones interiores, y estas disposiciones pueden cambiar mientras esté unida al cuerpo, porque el cuerpo le ha sido dado para ayudarla a alcanzar su fin; pero cuan-

do ya no está unida al cuerpo, no está ya en estado de *tendencia* hacia su último fin, ya no está *in via* propiamente hablando; sino que descansa en el fin alcanzado, siempre que no lo haya perdido para siempre. Por eso la voluntad del alma separada está inmutablemente fija sea en el bien, sea en el mal (*cf. Cont. gent.*, l. IV, c. 95). Puede verse también en este caso la armonía del dogma de la inmutabilidad del alma separada, con la doctrina del alma forma del cuerpo.

Santo Tomás (I, q. 93), muestra que el hombre existe a imagen de Dios: 1º, por su naturaleza intelectual apta para conocer a Dios y para amarlo; 2º, por la gracia; 3º, por la luz de la gloria. Hay también una imagen de la Trinidad en su alma de la que proceden el pensamiento y el amor.

## X. LA JUSTICIA ORIGINAL Y EL PECADO ORIGINAL

Una de las principales cuestiones que se plantean sobre esta materia es la siguiente: ¿Ha sido creado el primer hombre en estado de gracia, e incluía la justicia original la gracia santificante?

Ya se sabe que antes de Santo Tomás, Pedro Lombardo y Alejandro de Halés seguidos por San Alberto Magno y San Buenaventura pensaban que Adán no había sido creado en estado de gracia, sino tan sólo en la integridad de naturaleza y que sólo después recibió la gracia santificante, disponiéndose voluntariamente a ella. Desde este punto de vista la gracia aparece aún en Adán inocente como un don personal, antes que como un don que debía ser trasmitido con la naturaleza íntegra a sus descendientes; éstos, sin embargo, habrían recibido personalmente la gracia a la cual los habría dispuesto la integridad de naturaleza que les habría sido trasmitida.

Santo Tomás en su *Comentario sobre las Sentencias* (l. II, dist. XX, q. 2, a. 3), expone esta opinión y también otra según la cual el primer hombre ha sido creado en estado de gracia y de tal modo que la gracia parece por cierto haber sido concedida no sólo a la persona de Adán, sino también a la naturaleza humana, como un don gratuito que debía ser trasmitido con la naturaleza. En este lugar Santo Tomás se expresa en los siguientes términos: *Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur quod donum gratuitæ justitiæ ipsi humanæ naturæ collatum sit; unde cum transfusione naturæ simul etiam infusa fuisset gratia.*

En este tiempo, es decir, hacia 1254, Santo Tomás no se pronuncia todavía entre estas dos opiniones. Pero un poco más lejos *(in II^um Sent.*, dist. XXIX, q. 1, a. 2), dice que es más

probable que Adán haya recibido la gracia en el momento de su creación.

En sus obras posteriores, se pronuncia cada vez más en este sentido. En el *De malo* (1263-1268; q. 4, a. 2, ad 17$^{um}$), dice que la justicia original recibida en el momento de la creación, incluye la gracia: *Originalis justitia includit gratiam gratum facientem, nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris.* Y también (q. 5, a. 1, ad 13$^{um}$): *(Juxta quosdam) gratia gratum faciens non includitur in ratione originalis justitiæ, quod tamen credo esse falsum, quia cum originalis justitia primordialiter consistat in subjectione humanæ mentis ad Deum, quæ firma esse non potest nisi per gratiam, justitia originalis sine gratia esse non potuit.*

Por último en la *Suma teológica* (I, q. 95, a. 1), afirma claramente que el primer hombre ha sido creado en estado de gracia y que ésta aseguraba la sumisión sobrenatural de su alma a Dios, la rectitud primordial, cuya consecuencia era la perfecta subordinación de las pasiones a la recta razón y la del cuerpo al alma con los privilegios de la impasibilidad y de la inmortalidad. Lo cual equivale a decir de nuevo que la justicia original incluía la gracia. Santo Tomás fundamenta esta afirmación en la palabra de la Escritura: *Deus fecit hominem rectum (Eccl.,* VII, 30), tal como la ha entendido la tradición y de una manera especial San Agustín, el cual ha afirmado no pocas veces que mientras la razón permanecía sometida a Dios, las potencias inferiores estaban sometidas a la recta razón. Santo Tomás considera por lo tanto que la justicia original que Adán había recibido no sólo para él sino también para nosotros, incluía la gracia santificante, como elemento intrínseco y primordial, raíz de las otras dos subordinaciones.

Habla de la misma manera (I, q. 100, a. 1, ad 2$^{um}$): *Cum radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia ... Non tamen fuisset per*

*hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem.*

Del mismo modo (I-II, q. 83, a. 2, ad 2$^{um}$), Santo Tomás dice también: *Originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ. Erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quod per prius respicit essentia animæ, quam potentiæ.* Ahora bien, en la esencia del alma, no hay ningún *habitus infusus* fuera de la gracia santificante.

También la mayor parte de los comentaristas de Santo Tomás sostiene que según el Santo Doctor la justicia original incluía la gracia santificante, que Adán había recibido no sólo para él sino también para nosotros (*cf.* Capreolus, *in II$^{um}$* Sent., dist. XXXI, a. 3; Cayetano, *in I-II*, q. 83, a. 2, ad 2$^{um}$; Silvestre de Ferrara, *in Cont. gent.*, l. IV, c. 52; Soto, los salmanticenses, Gonet, Billuart, etc.).

Además, si la justicia original fuese solamente el don de integridad de la naturaleza, el pecado original sería tan sólo la privación de esta integridad de naturaleza, y en este caso no sería perdonado por el bautismo que no restituye esta integridad (*cf.* III, q. 69, a. 1, 2, 3). El pecado original es *mors animæ* (Denz., 175) en cuanto privación de la gracia, que es restituída por el bautismo.

La posición adoptada por Santo Tomás, con una firmeza cada vez mayor, sobre la justicia original y que incluye la gracia, por último, parece estar mucho más conforme que la otra posición con lo que definirá más tarde el Concilio de Trento (sess. V, can. 2, Denz., 789): *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam perdidisse... A. S. (cf. Acta Conc. Trid.*, ed. Ehses, p. 208). Muchos Padres del Concilio declararon que por la palabra *sanctitatem* entendían la gracia santificante, y a pesar de muchas correcciones, esta palabra fué mantenida.

El esquema preparatorio del Concilio del Vaticano habla de la misma manera (*cf. Collectio Lacensis*, pp. 517 y 549). Ver también en el *Dictionnaire de théologie catholique*, el artículo

*Justice Originelle*, y lo que allí se dice de las controversias recientes sobre este punto.

De acuerdo con lo que acabamos de decir: Adán inocente es concebido *ut caput naturæ elevatæ*, en cuanto que había recibido no sólo para él sino también para nosotros, y en cuanto que ha perdido no sólo para él sino también para nosotros la justicia original que incluía la gracia santificante. En este mismo sentido habla también el esquema preparatorio del Concilio del Vaticano (p. 549), que acabamos de citar, pues allí está dicho: *totum genus humanum in sua radice et in suo capite (Deus) primitus elevavit ad supernaturalem ordinem gratiæ ....; nunc vero Adæ posteri ea privati sunt.*

Entonces *el pecado original es un pecado de naturaleza*, que sólo es voluntario por la voluntad de Adán, no por la nuestra, y que está formalmente constituído por la privación de la justicia original, cuyo elemento primordial es la gracia devuelta por el bautismo (*cf.* I-II, q. 80, a. 1): *Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis.* La naturaleza humana que nos es trasmitida es la naturaleza privada de los dones sobrenaturales y preternaturales que la enriquecían *ut dotes naturæ* (*cf.* I-II, q. 81, a. 3; L. Billot, S. J., *De personali et originali peccato*, 4ª ed., 1910, pp. 139-181; E. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, 1927; t. I, p. 795: *de hominis productione et elevatione*; t. II, pp. 1-42, *de peccato originali*.

La trasmisión del pecado original, o pecado de naturaleza, puede entenderse bien con la doctrina del alma forma substancial y específica del cuerpo, que constituye con éste una sola y misma naturaleza, *aliquid unum per se in natura.* Pues aunque el alma espiritual no proviene de la materia por vía de generación, aunque es creada por Dios *ex nihilo*, sin embargo constituye con el cuerpo formado por generación una sola y misma naturaleza humana. Así es trasmitida la naturaleza humana, y desde el pecado, la naturaleza privada de la justicia original. Esta trasmisión del pecado original no se explicaría si el alma estuviese unida al cuerpo sólo de una manera accidental, como un motor. Santo Tomás lo ha advertido

bien (*De potentia*, q. 3, a. 9, ad 3[um]): *Humana natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim uniretur ei non ad constituendam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet* (*cf. De malo*, q. 4, a. 1, ad 2[um]).

Esta misma doctrina del alma forma del cuerpo explica también, como hemos visto, la inmutabilidad del alma separada, inmediatamente después de la muerte, respecto a su último fin; porque el cuerpo es para el alma, y le ha sido dado para ayudarla a tender hacia su fin; por eso, cuando el alma ya no está unida al cuerpo, propiamente hablando ya no está *in via*, en estado de tendencia hacia su último fin, sino que está fija, por el último acto meritorio o demeritorio que ha realizado cuando todavía estaba unida al cuerpo (*cf. Cont. gent.*, l. IV, c. 95).

De este modo todo el tratado del hombre se explica con los mismos principios, desde la formación del hombre hasta su muerte y hasta el estado del alma después de la muerte. Así se constituye de una manera paulatina la unidad del saber teológico.

Estas son, desde el punto de vista de los principios que las esclarecen, las cuestiones más importantes tratadas por Santo Tomás y sus comentaristas sobre Dios, el ángel y el hombre antes de la caída y después de ella. Puede verse de un modo cada vez mejor que sólo Dios es Acto puro, que sólo en El la esencia y la existencia son idénticas, que sólo El es su existencia y su acción, mientras que toda creatura está compuesta de esencia y de existencia, *nulla creatura est suum esse, sed habet esse;* la creatura no es su existencia, sino que tiene la existencia que ha recibido; puede verse aquí toda la diferencia del verbo ser y del verbo tener; y como el obrar sigue al ser, toda creatura está dependiente de Dios en su obrar, así como está dependiente de El en su mismo ser. Así habla la sabiduría que juzga todas las cosas por la causa más elevada y por el fin último, por Dios, principio y fin de todas las cosas.

# QUINTA PARTE

# LA ENCARNACIÓN REDENTORA EN LA SÍNTESIS TOMISTA

Sobre la Encarnación redentora, para subrayar las tesis fundamentales en las cuales han insistido de una manera especial los comentaristas de Santo Tomás, hablaremos: I. De la conveniencia y del motivo de la Encarnación. II. De la unión hipostática o de la personalidad de Cristo, de la intimidad de esta unión, de la unidad de existencia para ambas naturalezas. III. De las consecuencias de la unión hipostática respecto de la santidad de Cristo, de su plenitud de gracia, de su predestinación, de su sacerdocio, de su reinado universal, de la necesidad en todas estas cuestiones de considerar a Jesús, no sólo, ora como Dios, ora como hombre, sino también como Hombre-Dios, *ratione unitate suppositi.* IV. Del valor intrínsecamente infinito de sus méritos y de su satisfacción. V. De la conciliación de la libertad de Cristo y de su impecabilidad absoluta. VI. Del motivo por el cual Jesús ha sufrido tanto, siendo así que el menor de sus actos de amor hubiese bastado para nuestra redención. Hablaremos por último en la sección siguiente de la santidad de María Madre de Dios, de la Inmaculada Concepción y de las relaciones de la maternidad divina con la plenitud de gracia.

## I. LA CONVENIENCIA Y EL MOTIVO DE LA ENCARNACIÓN (III, q. 1)

SANTO TOMÁS manifiesta, pero sin demostrarla, la posibilidad y la conveniencia de la Encarnación con este principio: "el bien es difusivo de sí mismo, comunicativo de sí mismo, y cuanto más elevado sea el orden al cual pertenece, con tanta mayor abundancia e intimidad se comunica". Puede verse cómo se aplica esta ley en gradación ascendente, según la escala de los seres, en la irradiación del calor y de la luz del sol, en la difusión de la vida vegetativa, de la vida sensitiva, de la inteligencia y del amor. Cuanto más perfecto es el bien, con tanta mayor intimidad y profundidad es difusivo de sí mismo, como el fin que atrae, y consiguientemente por vía de eficiencia, porque todo agente obra por un fin. El bien es de suyo esencialmente apto para comunicarse, para perfeccionar; pero su comunicación actual sólo es necesaria en el agente determinado *ad unum*, como en el sol que resplandece, pero es libre en el agente libre (*cf.* Cayetano, *ibíd.*, a. 1). Cuando se comunica de esta manera, el bien perfecciona sin que él mismo sea perfeccionado. Ahora bien, Dios es el soberano bien, infinito. Por lo tanto, es conveniente que él mismo en persona se comunique libremente a una naturaleza creada, lo que acontece con la Encarnación del Verbo.

Esta razón no demuestra la posibilidad de la Encarnación, porque ni la posibilidad ni la existencia de un misterio esencialmente sobrenatural es demostrable con la razón sola. Pero es una profunda razón de conveniencia, que siempre se puede escudriñar con mayor profundidad. En esta materia no hay controversias notables entre los teólogos.

No sucede de igual modo cuando se trata del motivo de la Encarnación. Conocida es la tesis de Santo Tomás en cuanto

a este punto (a. 3): en el plan actual de la Providencia, *vi præsentis decreti,* si el primer hombre no hubiese pecado, el Verbo no se habría encarnado; pero, después del pecado, se ha encarnado para ofrecer a Dios una satisfacción adecuada, para rescatarnos.

La razón de esta posición es la siguiente: Lo que tan sólo depende de la voluntad de Dios y supera en grado absoluto lo que es debido a la naturaleza humana, únicamente puede ser conocido de nosotros por la Revelación divina. Ahora bien, en la Revelación, contenida en la Escritura y en la Tradición, la razón de la Encarnación está tomada siempre del pecado del primer hombre que debe ser reparado, *ubique ratio incarnationis ex peccato primi hominis assignatur.* Por lo tanto, concluye Santo Tomás, es más conveniente decir que si el primer hombre no hubiese pecado, el Verbo no se habría encarnado, pero que después del pecado se ha encarnado para ofrecer a Dios una satisfacción adecuada por nuestra salvación. Y así está dicho en San Lucas (XIX, 10): *Venit enim Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat, cf. Matth.,* XVIII, 11; *I Tim.,* I, 15; *Joann.,* III, 17; *cf.* S. Agustín, *Serm.,* CLXXIV, n. 2; CLXXV, n. 1: *Si homo non periisset, Filius hominis non venisset.* Así también S. Ireneo, *Cont. haer.,* V, XIV, n. 1; S. Juan Crisóstomo, *in Ep. ad Hebr.,* hom. V, n. 1.

Escoto sostiene, por el contrario, que aun en el caso de que Adán no hubiese pecado, en el plan actual de la Providencia, el Verbo se habría encarnado para manifestar la bondad divina, pero que no hubiese venido *in carne passibili,* con una carne sujeta al dolor y a la muerte. Según Suárez *(De incarn.,* disp. V, sect. 2, n. 13; sect. 4, n. 17), la Encarnación se ha hecho igualmente tanto para la redención del hombre como para manifestar la bondad de Dios, y entiende la palabra "igualmente" no como los tomistas en el sentido de una subordinación, sino más bien en el sentido de una coordinación de dos fines principales *ex æquo,* de la misma manera que en muchos otros puntos que caracterizan su eclecticismo.

Los tomistas confirman la razón dada por Santo Tomás con la consideración de los *decretos eficaces* en cuanto que se diferencian de los decretos condicionales e ineficaces. Estos

últimos miran a la cosa por realizar considerada en sí misma, prescindiendo de las circunstancias, por ejemplo a la salvación de todos los hombres, porque de sí es bueno que todos los hombres sean salvos; pero estos decretos condicionales e ineficaces pueden ser modificados, por ejemplo, por el hecho de que Dios juzga que es conveniente permitir la impenitencia final de un pecador como Judas, para manifestar su infinita justicia. En cambio, los decretos divinos eficaces miran a la cosa por realizar con todas sus circunstancias, porque ninguna cosa puede ser realizada de hecho sino *hic et nunc*, y por consiguiente estos decretos eficaces no pueden ser modificados, sino que se cumplen infaliblemente (*cf.* I, q. 19, a. 6, ad 1[um]). De aquí deducen los tomistas una confirmación de la razón dada por Santo Tomás. Así como los decretos divinos eficaces, afirman, no son modificados por Dios, sino que se extienden desde toda la eternidad no sólo a la cosa por realizar sino también a todas sus circunstancias, *hic et nunc*, así también el presente decreto eficaz de la Encarnación se extiende desde toda la eternidad a esta circunstancia particular cual es la pasibilidad de la carne del Salvador. Ahora bien, los mismos escotistas conceden que la Encarnación en una carne pasible supone el pecado del primer hombre. Por lo tanto, en virtud del presente decreto eficaz o en el plan actual de la Providencia, el Verbo no se habría encarnado si Adán no hubiese pecado. En una palabra, la voluntad divina eficaz mira a la Encarnación tal como ésta se ha realizado de hecho *in carne passibili*, lo cual supone el pecado.

Según el parecer de los tomistas el argumento es irrefutable, y supone que el fin último de la Encarnación es la manifestación de la bondad divina por el camino de la redención, o sea son fines no coordinados sino subordinados. Esta razón así confirmada parece demostrativa y vale tanto contra Suárez como contra Escoto. El Símbolo de Nicea dice del Hijo de Dios *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis*. Ireneo, Crisóstomo, Agustín han dicho: *Si homo non peccasset, Filius hominis non venisset.* Escoto y Suárez entienden: *venisset, sed non in carne passibili.* Si así fuese, la afirmación de los Padres considerada pura y simplemente

sería falsa, como sería falso afirmar: el cuerpo de Cristo no está realmente en el cielo y en la Eucaristía; no está *in carne passibili*, pero está realmente.

Desde otro punto de vista hay sin embargo una dificultad formulada por Escoto: *Ordinate volens prius vult finem et propinquiora fini, quam alia*, el que quiere con sabiduría, en primer término quiere el fin y lo que está más cercano a éste, y sólo después los medios subordinados; de este modo hay subordinación no de muchos quereres divinos, sino de los objetos queridos. Ahora bien, Cristo está más cercano que Adán al último fin del universo, que es la manifestación de la bondad divina, pues Cristo, en efecto, es más perfecto y más amado. Por consiguiente Dios, para manifestar su bondad, quiere en primer término a Cristo o la Encarnación del Verbo antes que Adán sea querido, y antes que su pecado sea cometido.

A esta objeción de Escoto no pocos tomistas como Gonet, Godoy, los carmelitas de Salamanca, L. Billot, Hugon, etc., responden distinguiendo la mayor según una distinción propuesta por Cayetano *(in art.* 3um), pero de la cual éste no ha deducido todas las consecuencias. Distinguen estos tomistas entre la causa final o el fin propiamente dicho *finis cujus gratia* y la causa material o la materia que ha de ser informada. Así, dicen, Dios quiere el alma antes que el cuerpo y el cuerpo para el alma en el orden de la causalidad final, pero quiere el cuerpo antes que el alma en el orden de la causalidad material para ser perfeccionado, y si el cuerpo del embrión humano no estuviese dispuesto para recibir un alma humana, ésta no sería creada. Por semejante manera, en el orden de la causalidad final *(finis cujus gratia)*, Dios quiere la Encarnación redentora antes de permitir el pecado de Adán, concebido sin embargo como posible; pero permite en primer término el pecado de Adán que ha de ser reparado en el orden de la causalidad material, *in genere materiæ perficiendæ et finis cui proficua est incarnatio.* También se dice en términos generales: Dios quiere al hombre para la vida eterna, para la bienaventuranza, pero también quiere la bienaventuranza para el hombre: *beatitudo est finis cujus gratia hominis, sed homo est*

*subjectum cui et finis cui beatitudinis, seu cui proficua est beatitudo.*

Esta distinción, como puede comprenderse, no es una distinción verbal y ficticia, sino que está fundada en la naturaleza de las cosas, y puede y debe hacerse siempre que intervengan las cuatro causas: *causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere;* existe una relación mutua y prioridad mutua entre la materia y la forma; la materia es para la forma que es su fin; pero la forma es también para perfeccionar la materia dispuesta a recibirla, y si la materia no estuviese dispuesta, la forma no sería dada, si el embrión humano no estuviese dispuesto para recibir el alma humana, ésta no sería creada. De la misma manera, en este orden de causalidad material, si el primer hombre no hubiese pecado, si el género humano no hubiese debido ser rescatado, el Verbo no se habría encarnado. Pero, en el orden de los fines, Dios ha permitido el pecado de Adán y el pecado original por un bien superior, y, *post factum incarnationis,* vemos nosotros que este bien superior es la Encarnación redentora y su esplendor universal.

Este último punto no es admitido por todos los tomistas. Juan de Santo Tomás y Billuart no quieren responder a la cuestión: ¿por qué bien superior ha permitido Dios el pecado original? Por el contrario Godoy, Gonet, los carmelitas de Salamanca dicen: *ante factum incarnationis annuntiatum* no se podría responder, pero *post factum* vemos nosotros que este bien superior es la Encarnación redentora y su esplendor sobre la humanidad, subordinada siempre, como cae de su peso, a la manifestación de la divina bondad.

Y éste parece ser por cierto el pensamiento del propio Santo Tomás: *Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur ad Rom.,* V, 20: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem (ibid.,* a. 3, ad 3$^{um}$. También Capreolo, *in III$^{um}$ Sent.,* dist. I, q. 1, a. 3; Cayetano, *in I$^{am}$*, q. 22, a. 2, n. 7).

Sin embargo siempre queda en pie el hecho de que el motivo

de la Encarnación es un motivo de misericordia y que de este modo se han manifestado con mayor claridad la bondad y el poder divinos según estas palabras de la liturgia: *Deus qui maxime parcendo et miserendo omnipotentiam tuam manifestas* (*cf.* II-II, q. 30, a. 4).

Desde este punto de vista, como dicen muy bien los carmelitas de Salamanca, es tarea inútil multiplicar los decretos divinos y suponer una complejidad de decretos condicionales e ineficaces como han hecho Juan de Santo Tomás y Billuart. Es suficiente decir que Dios con su ciencia de simple inteligencia ha visto todos los mundos posibles, especialmente estos dos mundos posibles: un género humano establecido permanentemente en el estado de inocencia y coronado por la Encarnación no redentora, y, en el extremo opuesto, un género humano pecador o caído, restaurado por la Encarnación redentora. Luego, con un solo y mismo decreto Dios ha escogido este segundo mundo posible, es decir, ha permitido el pecado por este bien mayor que es la Encarnación y ha querido la Encarnación por la redención del género humano, *finis cui proficua est incarnatio;* pero al fin y a la postre el fin último del universo es la manifestación de la bondad divina.

El orden de los objetos queridos por Dios es entonces el siguiente: De la misma manera que el arquitecto quiere, no ante todo el techo del edificio o ante todo su cimiento, sino todo el edificio con todas sus partes subordinadas entre sí, así también Dios quiere en primer término, para manifestar su bondad, el universo entero con todas sus partes, es decir con las tres subordinadas de la naturaleza, de la gracia (con la permisión del pecado original) y de la unión hipostática. Entonces la Encarnación es querida como la Encarnación redentora. Sin embargo no está "subordinada" a nuestra redención, sino que es causa eminente de ésta, y nosotros en cambio estamos subordinados a Cristo, según la frase de San Pablo (*I Cor.*, III, 23): *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Cristo es evidentemente superior a nosotros como causa de nuestra salvación, ejemplar de toda santidad, y fin al cual estamos subordinados.

Con todo, es evidente que Dios ama a Cristo más que a todo

el género humano y que a las creaturas más encumbradas. Santo Tomás bien lo dice (I, q. 20, a. 4, ad 1um): "Dios ama a Cristo, no solamente más que a todo el género humano, sino aun más que a todas las creaturas juntas; porque ha querido para El el mayor bien, habiéndole dado un nombre, que está sobre todo nombre, para que fuese verdadero Dios. Nada le ha hecho perder de su excelencia, entregándole a la muerte por la salud del género humano; qué digo, entonces fué hecho triunfador glorioso, «se hizo el principado sobre sus hombros... para darnos una paz sin fin»" (*Is.*, IX, 5-6). Lo cual expresa San Pablo (*Phil.*, II, 8-10): "Se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también lo exaltó, y le dió nombre superior a todo nombre." Esta excelencia y esta gloria del Salvador de ninguna manera se oponen a esta afirmación de la Escritura y de la Tradición de que el Verbo se ha encarnado por nuestra salvación: *qui propter nostram salutem descendit de cœlis et incarnatus est.*

## II. LA PERSONALIDAD DE CRISTO Y LA UNIÓN HIPOSTÁTICA (III, q. 2, 3, 4)

Puesto que la unión hipostática es la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Verbo hecho carne, la explicación de que ella se dé estriba en la misma noción de persona. Señalaremos en este lugar lo que nos dice Santo Tomás sobre la personalidad que constituye formalmente a la persona y diremos cómo comprenden por lo general esta enseñanza los tomistas.

Santo Tomás (I, q. 29, a. 1), explica la definición de la persona dada por Boecio: *persona est rationalis naturæ individua substantia,* y dice que la persona es "un sujeto individual inteligente y libre, o dueño de sus actos, *sui juris,* que obra por sí mismo". Puesto que es un sujeto primero de atribución *(suppositum, substantia prima)* de todo lo que le conviene, la persona a su vez no es atribuíble a otro sujeto. Se le atribuyen la naturaleza racional, el alma, el cuerpo, la existencia, las facultades del alma, sus operaciones, las partes del cuerpo. Ella misma es un todo incomunicable con cualquier otro sujeto *(ibíd.,* ad 2um). De esta manera se precisa el concepto confuso de persona que posee ya el sentido común o la inteligencia natural. En una palabra, la persona es un sujeto inteligente y libre. La personalidad *ontológica* que constituye formalmente a este sujeto, como sujeto primero de atribución, es así la raíz de la personalidad *psicológica,* caracterizada por la conciencia de sí mismo, y de la personalidad *moral,* que se manifiesta con el uso de la libertad y dominio de sí propio.

Esta definición de la persona se aplica al hombre, al ángel, y analógicamente a Dios. Pero de acuerdo con lo que dice la Revelación, en Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo

son tres sujetos inteligentes y libres, que poseen la misma inteligencia, la misma libertad, la misma intelección y el mismo acto libre con el cual operan *ad extra*. La misma noción de persona nos permite también afirmar que Jesús que ha dicho: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" *(Joann.*, XIV, 6); "Todo lo que tiene el Padre es mío" *(Joann.*, XVI, 15), es *un solo sujeto* inteligente y libre, *un solo yo*, aunque posea las dos naturalezas divina y humana, y por consiguiente dos inteligencias y dos libertades, de perfecto acuerdo entre sí. El mismo yo, que ha dicho: *Ego sum via, veritas et vita*, es verdadero hombre y verdadero Dios, la verdad misma y la misma vida.

*Sobre la personalidad ontológica* o el constitutivo formal y radical de la persona, existen entre los escolásticos diversas concepciones opuestas entre sí, pues dependen de que se admita o no se admita la distinción real entre la esencia creada y la existencia, distinción que, como hemos visto, es una de las tesis más fundamentales del tomismo.

Entre los escolásticos que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia o también entre el sujeto o supuesto *(quod est)* y la existencia *(esse)*, Escoto dice: la personalidad es algo *negativo*. Es la negación de la unión hipostática con una persona divina en una naturaleza singular; por ejemplo, Pedro y Pablo son personas, en cuanto que su naturaleza humana individual no es asumida, como la de Cristo, por una persona divina *(in III$^{um}$ Sent.*, dist. I, q. 1, n. 5). Para Suárez la personalidad es un *modo substancial, posterior* a la existencia de una naturaleza singular y que la hace incomunicable. Suárez no puede admitir con los tomistas que la existencia atribuída a la persona presupone el constitutivo formal de ésta, porque para él la esencia y la existencia no son realmente distintas *(cf. Disp. met.*, disp. XXXIV, sect. 1, 2, 4; *De incarn.*, disp. XI, sect. 3).

Por otra parte, entre los escolásticos que admiten la distinción real entre la esencia creada y la existencia, hay tres opiniones principales. Cayetano y la mayoría de los tomistas dominicanos y carmelitas dicen: la personalidad es aquello por lo cual la naturaleza singular se hace inmediatamente capaz de recibir

la existencia, *id quo natura singularis fit immediate capax existentiæ, seu id quo aliquid est quod est.* Otros dicen no tan explícitamente con Capreolo: es la naturaleza singular, *ut est sub suo esse;* poco más o menos es la misma doctrina. Por último el cardenal Billot y sus discípulos reducen la personalidad a la misma existencia, que actúa o actualiza la naturaleza singular (*cf.* L. Billot, *De Verbo incarnato,* 5ª ed., pp. 75, 84, 137, 140).

La explicación propuesta por Cayetano (*in III*[am], q. 4, a. 2, n. 8), ha sido aceptada como la expresión del verdadero pensamiento de Santo Tomás por la mayoría de los tomistas, por Silvestre de Ferrara, Victoria, Báñez, Juan de Santo Tomás, los carmelitas de Salamanca, los *Complutenses abbreviati,* Goudin, Gonet, Billuart, Zigliara, del Prado, Sanseverino, los cardenales Mercier, Lorenzelli, Lépicier, por los Padres Gardeil, Hugon, Gredt, etc.

¿Cuál es para Cayetano y para estos tomistas el criterio para discernir entre las diversas opiniones la verdadera definición de la personalidad ontológica? Cayetano nos lo dice en el lugar citado: es preciso que al ser explicada, la definición real y distinta de la personalidad conserve lo que se contiene en la definición nominal de la persona que nos brinda el sentido común o la inteligencia natural y que todos los teólogos creen conservar. Ahora bien, con el nombre de "persona" y con los pronombres personales, yo, tú, él, todos queremos significar formalmente, no una negación, ni un accidente, sino un sujeto individual al cual es atribuída la existencia como un predicado contingente. Y en este caso, ¿por qué, cuando inquirimos la definición real y distinta de la persona, contradecimos la definición nominal del sentido común que pretendemos conservar? Hay que pasar de la definición nominal a la definición real según el método indicado por Aristóteles y Santo Tomás (*Post. anal.,* l. II, c. 12, 13 y 14).

Al proceder de este modo, los tomistas advierten en primer término lo que no es la personalidad ontológica, para determinar luego lo que es.

1. La personalidad ontológica o *aquello por lo cual un sujeto es persona,* no es algo *negativo,* como pretende Escoto, si-

no algo *positivo,* como la persona de la cual es el constitutivo formal. Además la personalidad de Sócrates o de Pedro es de orden natural y por consiguiente no puede definirse, como pretende Escoto, por la negación de la unión hipostática, que pertenece a un orden esencialmente sobrenatural; pues de ello se seguiría que la personalidad de Sócrates no podría ser conocida naturalmente.

2. La personalidad ontológica es algo no sólo positivo sino también *substancial* y no accidental, porque la persona es una substancia, un sujeto real. Por consiguiente la personalidad propiamente dicha u ontológica no puede estar constituída formalmente por la conciencia de sí mismo, que es un acto de la persona (la conciencia del yo manifiesta al yo, pero lo supone), ni por la libertad, que es una facultad de la persona (el dominio de sí mismo muestra el valor de la persona, pero la presupone). Por lo demás en Jesús hay dos inteligencias conscientes y dos libertades, y una sola persona, un solo yo. La personalidad ontológica, por consiguiente, es algo positivo y substancial. Comparémosla ahora con lo que más se le asemeja en el género substancia.

3. La personalidad no es la misma naturaleza de la substancia, ni tampoco la naturaleza singular o individualizada *(natura hæc),* porque ésta es atribuída a la persona como parte esencial de la misma, pero no es lo que constituye al todo como todo, *ut suppositum.* Asimismo Santo Tomás dice (III, q. 2, a. 2): *Suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui.* Así, no decimos nosotros: "Pedro es su naturaleza", porque el todo no es su parte, ya que contiene algo más, sino que decimos: "Pedro tiene la naturaleza humana."

4. La personalidad tampoco es la naturaleza *singular sub suo esse,* bajo su existencia; porque la naturaleza singular de Pedro no es lo que existe *(id quod existit),* sino aquello por lo cual Pedro es hombre *(id quo Petrus est homo).* Lo que existe es Pedro mismo, su persona. Y bien, nosotros buscamos ahora *id quo aliquid est quod est.* Por lo tanto la personalidad no es la naturaleza singular sin la existencia. Además, si así fuese, en Cristo, ya que existen en El la naturaleza divina y la

naturaleza humana individualizada, habría dos personalidades y dos personas, dos "yo".

5. La personalidad de Pedro, por ejemplo, tampoco es *su* existencia, porque la existencia es atribuída a la persona de Pedro como un predicado contingente y no como su constitutivo formal. Más aún, la existencia es un predicado contingente de toda persona creada o creable. Ninguna persona creada, ya sea humana, ya sea angélica, es su existencia, sino que tan sólo tiene la existencia, y ésta es una diferencia inconmensurable entre ser y tener. *Nulla persona creata est suum esse, solus Deus est suum esse.* También Santo Tomás dice con frecuencia: *In omni creatura differt quod est (seu suppositum) et esse (cf. Cont. gent.,* l. II, c. 52). Asimismo dice (III, q. 17, a. 2, ad 1um): *Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed qua aliquid est; personam autem sequitur tanquam habentem esse.* En este texto, para los que admiten la distinción real de la esencia o naturaleza y de la existencia, es evidente que al principio, cuando se dice *esse consequitur naturam,* no se trata tan sólo de una consecución lógica y de una distinción de razón, lo mismo que cuando se dice, inmediatamente después, *esse personam sequitur tanquam habentem esse.* Si *esse sequitur personam,* si la existencia sigue así a la persona, no la constituye formalmente, sino que la supone formalmente constituída.

Aun más, si la existencia constituyese formalmente a la persona, habría que negar la distinción real entre la persona creada y su existencia; ya no sería cierto afirmar: "Pedro no es su existencia, sino que tan sólo tiene la existencia." Santo Tomás no habría podido escribir: *In omni creatura differt quod est* (el supuesto o la persona) *et esse (Cont. gent.,* l. II, c. 52).

En otros términos, el argumento fundamental de la tesis comúnmente aceptada entre los tomistas es éste: Lo que *no es* su existencia, es *realmente distinto* de ella, es decir, que es distinto de ella antes de la consideración de nuestro espíritu. Ahora bien, la persona de Pedro (mejor aún la personalidad de Pedro, que constituye formalmente a su persona) no es su existencia. Por consiguiente la persona de Pedro, mejor aún su personalidad, es realmente distinta de su existencia, que en ella

es un predicado contingente. *Solus Deus est suum esse*, verdad que constituye la evidencia suprema para la inteligencia que ha recibido la visión beatífica.

6. En resumen, la personalidad ontológica es algo positivo, substancial, que determina que la naturaleza singular de la substancia racional sea inmediatamente capaz de existir en sí misma y separadamente, *ut sit immediate capax existendi in se et separatim*. En una palabra, es aquello por lo cual el sujeto racional es *quod est* lo que es, y en cambio su naturaleza es aquello por lo cual pertenece a una determinada especie, y la existencia aquello por lo cual existe.

La existencia es un predicado contingente de la persona creada, es su última actualidad, no en la línea de la esencia, sino en una línea diversa; y por consiguiente la existencia presupone la personalidad, la cual en tal caso no puede ser, como pretende Suárez, un modo substancial *posterior* a la existencia.

La personalidad, por lo tanto, es como un punto que termina dos líneas en su intersección: la línea de la esencia y la de la existencia. La personalidad es propiamente aquello por lo cual el sujeto inteligente es lo que es, *id quo subjectum intelligens est quod est*. De este modo la personalidad ontológica, que constituye al yo, es la raíz de la personalidad psicológica y moral, o sea, de la conciencia de *sí mismo* y del dominio de sí mismo, *dominii suiipsius*. Cuando se trata de la persona de Cristo, los teólogos dicen por lo general que ella es el *principium quod* de los actos teándricos de Cristo, el principio que obra por la naturaleza humana y que da a estos actos su valor infinito.

Esta definición real de la personalidad enuncia de una manera explícita lo que está confusamente contenido en la definición nominal corriente: la personalidad es aquello por lo cual un sujeto inteligente es una persona, como la existencia es aquello por lo cual existe, y por ende la personalidad se diferencia de la esencia y de la existencia que ella une en un solo todo.

De este modo la esencia creada y su existencia contingente no forman *aliquid unum per se ut natura*, no forman una sola naturaleza, sino que pertenecen al mismo supuesto o sujeto, *ad*

*aliquid unum per se ut suppositum,* la naturaleza como su parte esencial, la existencia como predicado contingente. Aristóteles ha determinado la terminología sobre este punto, cuando habla de los *quatuor modi dicendi per se (Post. anal.,* l. I, c. IV), comentario de Santo Tomás (lect. 10): el primer modo es la definición, el segundo es la propiedad, el tercero es el supuesto o sujeto *per se subsistens,* el cuarto es la causa *per se* o necesariamente requerida para un determinado efecto. Según esta terminología aceptada, la esencia creada y la existencia contingente no forman *aliquid unum per se ut natura* (primer modo), sino que pertenecen *ad aliquid unum per se ut suppositum* (tercer modo).

Así concebida la personalidad ontológica, lejos de impedir la unión de la esencia y de la existencia, las une, y constituye precisamente al todo como todo, al sujeto real como sujeto, *quod est; "ipsa est id quo aliquid est quod",* según los términos aceptados.

Esta es la concepción de la persona, que defienden Cayetano y la mayoría de los tomistas que hemos citado anteriormente. Este es, según ellos, el fundamento metafísico de lo que expresa la gramática con los pronombres personales, el verbo ser y los atributos: Pedro es hombre, es existente, activo, paciente, etc.

Se citan algunos textos de Capreolo, según los cuales la persona es la naturaleza individualizada bajo la existencia, *natura individuata ut est sub esse.* Estos textos no se oponen verdaderamente a la tesis sostenida por Cayetano y la gran mayoría de los tomistas, porque, para estos últimos, la personalidad es propiamente aquello por lo cual la naturaleza racional individualizada es inmediatamente capaz de existir; y es evidente que *lo que existe,* no es precisamente la naturaleza de Pedro, sino el mismo Pedro, su persona. En esta forma, Cayetano habla de una manera más explícita que Capreolo, pero no lo contradice.

Además de esto, esta doctrina admitida por la mayor parte de los tomistas se funda no sólo en los textos de Santo Tomás ya citados, sino también en éstos (I, p. 39, a. 3, ad 4$^{um}$): *Forma significata per hoc nomen, persona, non est essentia vel natura, sed personalitas.* Por consiguiente, para Santo Tomás, la perso-

nalidad es una forma o formalidad o modalidad de orden substancial. Asimismo *(I Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 4, ad 4$^{um}$), dice: *Nomen personæ imponitur a forma personalitatis, quæ dicit rationem subsistendi naturæ tali (cf. I Sent.*, dist. IV, q. 2, a. 2, ad 4$^{um}$). En otros términos, la personalidad es aquello por lo cual el sujeto racional tiene derecho a existir separadamente y a obrar por sí mismo.

Además Santo Tomás dice (III, q. 4, a. 2, ad 3$^{um}$): *In Christo, si natura humana non esset assumpta a divina persona, naturam humanam propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona (divina) consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.* La personalidad, aunque no sea una parte de la esencia, es algo positivo, sin que por esto sea la existencia que es un predicado contingente de la persona creada y que por ende no podría constituirla formalmente. De ahí la frase: *esse sequitur personam, tanquam habentem esse* (III, q. 17, a. 2, ad 1$^{um}$).

Por último el Santo Doctor dice *(ibíd.*, ad 3$^{um}$): *In Deo, tres personæ divinæ non habent nisi unum esse;* de este modo la personalidad se diferencia de la existencia, puesto que en Dios hay tres personalidades (incomunicables) y una sola existencia (comunicable). También dice Santo Tomás una vez más *(Quodl.*, II, q. 2, a. 4, ad 2$^{um}$): *Esse non est de ratione suppositi (creati).* Ningún sujeto creado, en efecto, es su existencia, *solus Deus est suum esse,* sino que la existencia pertenece al sujeto creado como un predicado contingente.

Por consiguiente, como conclusión, *la persona* es *un sujeto inteligente y libre,* lo que es cierto del hombre, del ángel y analógicamente de las personas divinas. La personalidad es lo que constituye al sujeto inteligente como *sujeto primero de atribución* de todo lo que le conviene; es *el centro de pertenencia* de todo lo que se le atribuye; es lo que constituye al yo, que posee su naturaleza, su existencia, sus actos de conciencia y de libertad. Este principio radical de pertenencia o de posesión *(principium quod existit et operatur)* puede convertirse por una desviación en principio de egoísmo y de individualismo, si se antepone a la familia, a la sociedad, a Dios. El egoísmo y el

orgullo son por eso el desarrollo abusivo de la personalidad creada que olvida los derechos de las demás personas, los de la sociedad y los derechos supremos de Dios creador. Muy al contrario, la personalidad psicológica y moral puede y debe desarrollarse en el sentido de la verdad, de la abnegación, de la santidad.

El pleno desarrollo de la personalidad consiste en una independencia progresiva de las cosas inferiores, pero también en una dependencia cada vez más estrecha de la verdad, del bien, de Dios mismo. Los santos han comprendido plenamente que *la personalidad humana sólo puede crecer en verdad si muere a sí misma para que Dios reine y viva cada vez más en ella.* Si Dios se inclina a darse siempre más, el santo aspira a renunciar siempre más a su propio juicio y a su propia voluntad para vivir únicamente del pensamiento y de la voluntad de Dios. Desea que Dios se convierta para él *en un otro yo, alter ego, más íntimo que su propio yo. Esto nos permite vislumbrar de lejos qué es la personalidad de Jesús.*

Pero media entre ambos una diferencia inconmensurable, porque el santo, por más encumbrado que esté, no por eso deja de ser un ser distinto de Dios, una creatura. Ha reemplazado por cierto sus ideas humanas con ideas divinas, su voluntad propia con la voluntad divina, pero sigue siendo un ser distinto de Dios. En Jesucristo, el Verbo de Dios se ha dado lo más que podía como persona, a la humanidad, y la humanidad ha sido unida con Dios lo más que se podía, *personalmente*, hasta el punto de no constituir más que *un solo yo con el Verbo*, que ha asumido la naturaleza humana para siempre. Y así hay en Cristo una sola persona, porque en El hay *un solo sujeto inteligente y libre,* aunque haya dos naturalezas, dos inteligencias y dos libertades. Por eso ha podido decir: Antes que Abraham existiese, yo soy" *(Joann.,* VIII, 58); "El Padre y yo somos una sola cosa" *(Joann.,* X, 30). "Todo lo que tiene el Padre es mío" *(Joann.,* XVI, 15).

Para mostrar que la unión de las dos naturalezas se ha realizado en la persona del Verbo, Santo Tomás (q. 2, a. 2) procede de la siguiente manera: Según la fe católica, la naturaleza humana *está verdadera y realmente unida a la persona del*

*Verbo*, pero *non in natura divina*, porque ambas naturalezas siguen siendo distintas. Ahora bien, lo que está realmente unido a una persona y *non in natura* está formalmente unido con ella *in persona* porque la persona es un *todo* del cual es parte esencial la naturaleza, y que contiene por eso todo lo que se le atribuye. Además, puesto que la naturaleza humana no es un accidente, como la blancura o como un acto transitorio de conocimiento o de amor, está unida al Verbo *non accidentaliter* sino *substantialiter* (q. 2, a. 6, ad 2$^{um}$).

*Cristo por consiguiente es verdadero hombre, sin tener personalidad humana; su humanidad, lejos de estar aminorada por la unión personal con el Verbo, es glorificada por esta unión;* ésta le da una santidad innata, substancial, increada. Así también la imaginación es más noble en nosotros que en el animal, en cuanto que en nosotros está unida a la inteligencia, sirve en nosotros a esta facultad superior y esta subordinación la engrandece (*cf.* q. 2, a. 2, ad 2$^{um}$, 3$^{um}$): *Dignius est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat in se.*

En oposición a la individuación, que proviene de la materia, la personalidad, dice Santo Tomás, es lo más perfecto que hay en la naturaleza, porque la persona es un sujeto inteligente y libre (*cf.* I, q. 29, a. 3). Tanto en Jesús como en nosotros la individuación de su naturaleza humana proviene de la materia, en virtud de la cual ha nacido en tal lugar, en tal época, en el pueblo judío; pero su personalidad por el contrario es increada.

Por consiguiente la unión de las dos naturalezas en Jesucristo no es una unión esencial, pues las dos naturalezas siguen siendo distintas e infinitamente distantes; tampoco es una unión accidental como la de los santos con Dios por el conocimiento y el amor; sino que es una unión *de orden substancial*, en la misma persona del Verbo, puesto que hay un solo sujeto real, un solo yo que posee las dos naturalezas (III, q. 2, a. 2 y 6); de ahí el nombre de *unión hipostática*. Esta es la enseñanza de Santo Tomás según la gran mayoría de los tomistas.

Ella se apoya en las palabras de Jesús referentes a su propia persona (por ejemplo: *Ego sum via, veritas et vita*), y en la noción de persona asequible a nuestra inteligencia natural. Por

esta razón dicha doctrina puede exponerse bajo una forma no tan abstracta, en elevaciones que proporcionan una inteligencia segura y fructuosa de este misterio (*cf.* Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur*, París, 1933, pp. 92-129).

Una cuestión más sutil se ha planteado sobre este asunto: *¿Es algo creado la unión hipostática de las dos naturalezas?* Es evidente que la acción que ha unido a las dos naturalezas es increada, pues es un acto de la inteligencia y de la voluntad divinas, formalmente inmanente, virtualmente transitivo, acto común a las tres personas divinas. No menos evidente es que la humanidad de Jesús tiene una relación real de orden creado con el Verbo que la posee y del cual depende, mientras que el Verbo sólo tiene una relación de razón con la humanidad que posee y de la cual no depende. No hay discusión en cuanto a estos dos puntos.

Pero hay alguno que se ha preguntado *si hay un modo substancial que une a la naturaleza humana con el Verbo.* Escoto, Suárez, Vásquez, y hasta algunos tomistas, como los Carmelitas de Salamanca y Godoy, han respondido por la afirmativa. La generalidad de los tomistas lo niega apoyándose y con razón en numerosos textos de Santo Tomás, de una manera especial en éste (*in III$^{um}$ Sent.*, dist. II, q. 2, a. 2, q. 3): *Sciendum est quod in unione humanæ naturæ ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans, cui per prius humana natura conjungatur quam divinæ personæ; sicut enim inter materiam et formam nihil cadit medium... ita etiam inter naturam et suppositum non potest aliquid dicto modo medium cadere.* El Verbo termina y sostiene inmediatamente la naturaleza humana de Cristo, que ha sido constituída como dependiente de una manera inmediata de El. Así también, la creación *passive sumpta* no es más que una relación real de dependencia de la creatura con relación al creador.

Santo Tomás (q. 2, a. 9), sostiene también que *la unión hipostática es la más íntima de todas las uniones creadas.* Aunque las dos naturalezas estén separadas por una distancia infinita, el principio que las une, la persona del Verbo, no puede ser más uno y más unitivo. Esta unión es más íntima que la de nuestra alma con nuestro cuerpo; pues mientras que el alma

y el cuerpo se separan en la hora de la muerte, el Verbo nunca se separa del alma y del cuerpo que ha asumido. La unión hipostática es inmutable e indisoluble por toda la eternidad.

Por último, la intimidad de la unión hipostática tiene como consecuencia, según Santo Tomás y su escuela, el que *en Cristo* sólo haya *una única existencia* para ambas naturalezas (III, q. 17, a. 2). Esto supone la distinción real de la esencia creada y de la existencia; por eso esta consecuencia es negada por Escoto y Suárez, que niegan la distinción real y que por lo tanto amenguan la unión que constituye al Hombre-Dios. Santo Tomás establece su conclusión cuando dice *(ibíd.)*: "No repugna que en una misma persona, Sócrates, haya muchas existencias accidentales, por ejemplo la de la blancura, la de una determinada ciencia adquirida o de un determinado arte; pero la existencia substancial de la misma persona no puede ser multiplicada, *quia impossibile est, quod unius rei non sit unum esse.*" La existencia, en efecto, es la última actualidad de una cosa, en el orden del ser, y la existencia increada del Verbo no sería última actualidad, si fuese posteriormente determinable por una existencia creada. Antes al contrario el Verbo que existe desde toda la eternidad comunica su existencia a la humanidad de Cristo, algo así como comunicará su existencia al cuerpo el alma separada en el momento de la resurrección, porque hay una sola existencia substancial para el compuesto humano. *Dignius est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se* (q. 2, a. 2, ad 2um). *Illud esse æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personæ* (q. 17, a. 2, ad 2um).

Es evidente que esta doctrina que supone la distinción real de esencia y existencia no podría ser admitida por Escoto y Suárez, que rechazan dicha distinción. Pero entonces la unión de las dos naturalezas parece disminuída en grado notable. Y hasta estaría comprometida, según el parecer de los tomistas, porque siendo la existencia la última actualidad de un sujeto supone lo que constituye al sujeto formalmente como tal, su subsistencia o su personalidad; entonces, dicen los tomistas, si hubiese en Cristo dos existencias substanciales, habría en El

dos personas. Es esto lo que dice Santo Tomás en otra forma (q. 17, a. 2): *impossibile est quod unius rei (et unius personæ) non sit unum esse*. Esta elevada doctrina da la idea más grande de la unión hipostática, pues según ella, como ya se ha dicho, el alma santa de Cristo no sólo tiene el éxtasis de la inteligencia y del amor con la visión beatífica, sino también el éxtasis del ser, porque existe con la existencia increada del Verbo. La naturaleza humana de Cristo es terminada y poseída por el Verbo que le comunica su propia existencia, de la misma manera que le comunica su personalidad. Esta doctrina guarda un perfecto acuerdo con el principio enunciado por Santo Tomás en el primer artículo de este tratado de la Encarnación: El bien es difusivo de sí mismo y cuánto más elevado sea el orden al cual pertenece, con tanta mayor abundancia e intimidad se comunica.

Por lo cual puede comprenderse que la unidad de la personalidad de Cristo, la unidad de su *yo*, es ante todo una *unidad ontológica;* es un solo sujeto inteligente y libre y tiene una sola existencia substancial. Pero esta unidad ontológica, una de las más profundas, se expresa con una *unión perfecta de la inteligencia humana y de la voluntad humana de Cristo con su divinidad*. Su inteligencia creada, como pronto diremos, tenía ya desde la tierra la visión *beatífica,* o sea la visión de la esencia divina y por ende de la inteligencia divina. Había, pues, ya en la tierra, una admirable compenetración en Jesús de su visión increada y de su visión creada, que tienen el mismo objeto, aunque sólo la primera es plenamente comprehensiva. Había también ya desde la tierra una perfecta unión entre su libertad divina y su libertad humana, porque ésta era desde ya absolutamente *impecable,* y así había ya en El una conformidad indisoluble y tan estrecha como era posible entre las dos libertades.

## III. CONSECUENCIAS DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA PARA LA SANTIDAD DE CRISTO, LA PLENITUD DE GRACIA, SU SACERDOCIO, EL VALOR INFINITO DE SUS ACTOS

1. La humanidad de Cristo es *santificada* por la gracia substancial de la unión personal con el Verbo, y por eso la *santidad de Cristo* es una *santidad innata, substancial, increada.* Pues por la gracia de la unión Jesús está unido personal y substancialmente con Dios, por ella es Hijo de Dios, el amado del Padre, por ella es constituído principio *quod* de operaciones no sólo sobrenaturales sino también teándricas; por ella es hecho impecable.

2. Sin embargo es conveniente en grado sumo que la santa alma del Salvador reciba también, como consecuencia de la unión hipostática, *la plenitud de gracia habitual o creada*, con las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, para que sus actos sobrenaturales y meritorios sean *connaturales;* y para ello es preciso que el principio próximo de estos actos esté en el alma de Cristo como una segunda naturaleza del mismo orden que estos actos sobrenaturales (q. 7, a. 1).

Jesús ha recibido esta gracia habitual en toda su plenitud; pues como en El estaba como consecuencia de la unión hipostática, ha sido perfecta desde el primer instante de su concepción y no ha sido aumentada luego, de acuerdo a lo que dice el Segundo Concilio de Constantinopla (can. 12, Denz.-Bannw., n. 224): *ex profectu operum non melioratus est Christus* (q. 7, a. 10, 11, 12). Esta plenitud de gracia habitual era no sólo intensiva, sino también extensiva. Jesús la ha recibido como cabeza de la humanidad: *de plenitudine ejus nos omnes accepimus (Joann.,* I, 16).

Desde el momento de la encarnación esta plenitud de gracia

desborda bajo la forma de la luz de gloria y de la visión beatífica en el más alto grado, como parecen indicarlo numerosos textos del Evangelio de San Juan (I, 18; III, 11, 13; VIII, 55; XVII, 22). Convenía en grado sumo que aquel que debía guiar a la humanidad hacia la vida eterna tuviese el perfecto conocimiento de este último fin (q. 9, a. 2). Si fuese de otro modo, además, sólo hubiese tenido la fe en su propia divinidad esclarecida por los dones del Espíritu Santo, y habría recibido después una gran perfección nueva cuando hubiese recibido la luz de gloria, *melioratus fuisset.*

Por otra parte la plenitud de gracia y de caridad desborda en El desde el principio bajo la forma del celo más grande por la gloria de Dios y la salvación de las almas, celo que movió al Salvador, cuando entró en este mundo, a ofrecerse como víctima por nosotros, para rematar su obra con el más perfecto holocausto.

De este modo la plenitud de gracia de Jesús es, por una parte, fuente de la luz de gloria y de la más encumbrada bienaventuranza, que conservó en la cruz, y por otra parte, fué el principio del celo que lo impulsó a aceptar los mayores dolores y humillaciones, para reparar la ofensa cometida contra Dios y salvar nuestras almas.

Así queda explicada en alguna forma con esta identidad de fuente la conciliación misteriosa en el alma de Cristo crucificado de la suprema bienaventuranza y del más profundo dolor no sólo físico sino también moral y espiritual.

3. También se sigue de lo expuesto que el *sacerdocio de Cristo,* que lo hace capaz de ofrecer un sacrificio de valor infinito, supone no sólo la plenitud de gracia creada sino también la gracia de unión. Los actos sacerdotales del alma santa del Salvador obtienen, en efecto, su valor teándrico e infinito en su personalidad divina. Por eso, aunque algunos entre los tomistas sostienen que el sacerdocio de Cristo está constituído por la gracia habitual creada, *ut gratia capitis,* que presupone la gracia de unión, muchos otros, más numerosos en estos últimos tiempos, sostienen que está constituído por la gracia de unión, que ha hecho de Jesús "el Ungido del Señor"; ésta en efecto constituye su unción primordial y su santidad subs-

tancial (*cf.* Gonet, *Clypeus, De incarnatione,* disp. XXII, a. 3; Hugon, O. P., *De Verbo incarnato,* 5ª ed., 1927, p. 631; ver también Santo Tomás, III, q. 22, a. 2, ad 3um; Bossuet, *Elévations sur les mystères,* XIII sem., 1ª y 6ª elevación).

La gracia de unión que constituye al hombre Dios es también la razón por la cual la humanidad de Jesús merece *la adoración,* el culto de latría (III, q. 25, a. 2). Y también por esta razón Jesús está sentado a la diestra de su Padre, como *rey universal* de todas las creaturas y juez de vivos y muertos (*cf.* III, q. 58, a. 3; q. 59, a. 1, 2, 6).

Jesús por consiguiente es juez universal y rey universal de todas las creaturas no sólo como Dios, sino también como hombre, y ello de una manera especial por la gracia increada de unión, o como Hombre-Dios. Este punto de vista ha prevalecido en la Encíclica de Pío XI: *Quas primas* (11 de diciembre de 1925), sobre Cristo Rey (*cf.* Denz.-Bannw., n. 2194).

La gracia increada de unión es, por eso, la razón por la cual Cristo como hombre merece la adoración de latría, y posee la santidad substancial; sobre todo por ella es sacerdote capaz de un acto sacerdotal teándrico, por ella es rey de todas las creaturas y juez universal.

Puede verse por lo expuesto que se debe considerar al Salvador, no sólo según su naturaleza divina (por la cual crea, predestina, etc.) y según su naturaleza humana (con la cual habla, razona, ha sufrido), sino también según su unidad de persona, como Hombre-Dios, y determinar lo que conviene a su humanidad precisamente en cuanto que está unida de manera personal con el Verbo; éste es el fundamento del valor infinito de sus actos teándricos meritorios y satisfactorios.

De este modo queda aclarada la predestinación de Cristo. Según Santo Tomás y los tomistas, a los cuales se opone Escoto, Jesús como hombre ha sido predestinado en primer término a la filiación divina natural, antes de ser predestinado a la gloria, porque el más encumbrado grado de gloria le ha sido dado porque es hijo de Dios por naturaleza, y no por adopción (III, q. 24). Al mostrar que la predestinación gratuita de Cristo es causa de la nuestra, Santo Tomás y su escuela afirman que Jesús ha merecido a los elegidos todos los efectos de la predestinación,

todas las gracias que reciben, incluso la gracia de la perseverancia final *(ibíd.*, a. 4; *De veritate*, q. 29, a. 7, ad 8um; *in Joann.*, XVII, 24).

4. *El valor intrínsecamente infinito de los actos meritorios y satisfactorios de Cristo.* Sobre esta importante cuestión, que llega a la esencia del misterio de la redención, los tomistas y los escotistas están divididos. En términos generales, como hemos visto cuando tratábamos de la unidad de existencia en Cristo, Santo Tomás y su escuela en todo el tratado de la encarnación afirman con mayor vigor que Escoto la unión íntima de las dos naturalezas en Jesús, y por consiguiente el valor de los actos meritorios y satisfactorios de su santa alma. Los tomistas insisten sobre el *principium quod* de estos actos, que es el Verbo hecho carne, el supuesto divino o la persona divina del Hijo de Dios. Para los escotistas los actos meritorios y satisfactorios de Cristo sólo extrínsecamente tienen un valor infinito, porque Dios los acepta por nuestra salvación. Para los tomistas y muchos otros teólogos, estos actos tienen un valor intrínsecamente infinito como actos teándricos, a causa de la persona divina del Verbo hecho carne, que es su principio *quod.* La que obra, merece, satisface, no es propiamente hablando la humanidad de Jesús, sino la persona del Verbo que obra en esta forma por la humanidad asumida; ahora bien, la persona del Verbo es de una dignidad infinita y comunica esta dignidad a sus actos. Esto hace decir a Santo Tomás (III, q. 48, a. 2): *Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus autem ex caritate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis.*

El acto teándrico de amor de Cristo sobre la cruz agradaba a Dios más de lo que le desagradaban todos los pecados. Si la ofensa crece con la dignidad de la persona ofendida, el honor y la satisfacción aumentan con la dignidad de la persona que honra y que satisface *(cf.* Salmanticenses, *De incarn.*, disp. XXVIII, *De merito Christi*, § II; Juan de Santo Tomás, *De incarn.*, disp. II, a. 1; disp. XVII, a. 2; Gonet, *De incarn.*, disp. XXI, a. 4; Billuart, etc.). Esta tesis que es generalmente

admitida por los teólogos parece ser mucho más conforme con lo que ha enseñado a este respecto Clemente VI: *Gutta Christi sanguinis modica propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset ... sic est infinitus thesaurus hominibus ... propter infinita Christi merita* (Denz.-Bannw., n. 550 ss.; S. Tomás, III, q. 46, a. 5, ad $3^{um}$).

## IV. LA CONCILIACIÓN DE LA LIBERTAD DE CRISTO Y DE SU ABSOLUTA IMPECABILIDAD

(*cf.* III, q. 18, a. 4; Juan de Santo Tomás, *De incarn.*, disp. XVI, a. 1; los Salmanticenses, Gonet, Billuart, etc.)

Los méritos y la satisfacción de Cristo suponen la libertad propiamente dicha, *libertas a necessitate*, y no sólo la espontaneidad, *libertas a coactione*, que encontramos ya en el animal. Y para que Cristo haya obedecido libremente a su Padre, parecería fuese necesario que hubiese podido desobedecer. Pero entonces, ¿cómo se concilia esta libertad con su impecabilidad absoluta? No sólo no ha pecado de hecho, sino que *no podía* pecar, por tres razones: 1ª, a causa de su personalidad divina a la cual no puede ser atribuído el pecado; 2ª, a causa de la visión beatífica o inmediata de la bondad divina, de la cual no puede apartarse el alma bienaventurada; 3ª, a causa de la plenitud de gracia que Jesús había recibido en forma inamisible, como consecuencia de la gracia de unión.

Esta grave cuestión adquirió un interés especial en la época de Domingo Báñez (*cf.* Báñez, t. II, col. 142 ss.). Esta cuestión obligó a estudiar con mayor profundidad la libertad humana de Jesús en su acto de obediencia. Para salvaguardar esta libertad, algunos teólogos, en esa época y también ahora, han pretendido que Jesús no ha recibido de su Padre el mandato de morir en la cruz por nuestra salvación. Los tomistas han rehusado siempre admitir esta posición, porque los textos de la Escritura les parecen que afirman claramente un precepto propiamente dicho y no sólo un consejo: "Doy mi vida para tomarla otra vez . . . este *mandamiento* recibí de mi *Padre*" (*cf. Joann.*, X, 17-18): "Mas el mundo ha de conocer que yo amo a mi Padre y que cumplo con lo que *me ha mandado.* Levantaos y vamos de aquí" (XIV, 31). "Si observareis mis pre-

ceptos, perseveraréis en mi amor, así como yo también he guardado los *preceptos* de mi Padre, y persevero en su amor" (XV, 10). "Cristo se humilló a sí mismo haciéndose *obediente* hasta la muerte y muerte de cruz" (*Ph.*, II, 8); (*cf. Rom.*, V, 19). Ahora bien, la obediencia propiamente dicha tiene como objeto formal el precepto que se debe cumplir. Además Cristo impecable tampoco podía descuidar los consejos de su Padre. ¿Cómo entonces puede conciliarse esta absoluta impecabilidad con la libertad propiamente dicha requerida para el mérito?

Ante todo los tomistas distinguen la libertad psicológica de la libertad moral que desaparece frente a lo que es declarado ilícito. Y responden: "el precepto quita la libertal moral, pues hace ilícita la desobediencia, pero no quita la libertad psicológica, pues de lo contrario el precepto se destruiría a sí mismo, ya que justamente es dado para que el acto ordenado se cumpla libremente. No se ordenan actos necesarios, no se ordena al fuego que queme, ni al órgano del corazón que se mueva."

Además, el precepto de morir por nosotros, dado al Salvador, no pierde su naturaleza de precepto porque Cristo sea impecable, porque el objeto de este precepto era bueno bajo un aspecto y no bueno (*muy doloroso*) bajo otro aspecto; en tal caso no necesitaba la libertad impecable de Cristo. Este objeto, en efecto, era muy diferente de la bondad divina *clare visa*, que atrae infaliblemente a la voluntad. En el cielo los bienaventurados no son libres para amar a Dios contemplado cara a cara, pero son libres, por ejemplo, para rezar por uno u otro de nosotros, en un determinado momento de nuestra vida.

A esta razón se agrega otra más: Si el precepto de morir por nosotros destruyese la libertad de Cristo, lo mismo habría que decir de los demás preceptos, incluso de los de la ley natural, y entonces Cristo no habría tenido la libertad de obedecer a ningún precepto y nunca habría merecido cuando los hubiese cumplido.

Sin embargo parece que la dificultad queda en pie: si Cristo era libre para obedecer, podía desobedecer o pecar. Ahora bien, no sólo no ha pecado de hecho, sino que era absolutamente impecable, no podía pecar.

A esta dificultad responden los tomistas recordando los principios siguientes:

1. *La sola libertad de ejercicio es suficiente para salvaguardar la esencia de la libertad.* En efecto, para que el hombre sea dueño de su acto, es suficiente que pueda realizarlo o no realizarlo; no se requiere que pueda elegir entre dos actos contrarios (amar y odiar) o entre dos medios dispares.

2. *El poder y la libertad de pecar no se requieren para la verdadera libertad,* antes bien son una forma de la *defectibilidad* de nuestro libre arbitrio, así como la posibilidad del error es una forma de la defectibilidad de nuestra inteligencia. Por eso esta libertad de pecar no existe en Dios que es soberanamente libre, ni en los bienaventurados que están confirmados en el bien; tampoco existía en Cristo, cuya libertad era desde su vida terrestre la más perfecta imagen de la libertad divina. La verdadera libertad por consiguiente no es la de desobedecer u obedecer, no es la del mal, sino tan sólo la del bien, o la de elegir entre muchos bienes verdaderos según el orden de la recta razón *(cf.* III, q. 18, a. 4, ad 3um).

3. *No obedecer* puede entenderse de dos maneras: de una manera privativa, y entonces es *desobedecer,* al menos por omisión de lo que está mandado, y de una manera negativa, y entonces es *no obedecer,* y es la simple carencia del acto de obediencia, como por ejemplo en aquel que duerme. No debe confundirse la *privación* que en este caso es una falta, y la simple *negación.* Esta distinción puede parecer sutil; pero se aplica por cierto en este caso. Cristo no podía *desobedecer,* ni siquiera por omisión, del mismo modo que los bienaventurados en el cielo. Sin embargo podía, de manera no privativa sino negativa, "no obedecer". ¿Por qué motivo? Porque el hecho de morir por nosotros no tenía una conexión necesaria *hic et nunc* con la voluntad de Cristo, ni con su bienaventuranza. La muerte en la cruz aparecía ante El sin duda alguna como un bien para nuestra salvación, pero era un bien mezclado con un no-bien, con grandes sufrimientos físicos y morales; era un objeto que no necesitaba a la voluntad de Cristo, y el precepto divino tampoco la necesitaba, porque, como hemos visto, si éste quitaba la libertad moral (pues hace ilícita la

omisión), no quitaba la libertad psicológica o el libre arbitrio, antes al contrario este precepto era dado para que el acto ordenado fuese cumplido libremente.

Jesús sólo amaba necesariamente a Dios contemplado cara a cara y lo que tenía una conexión necesaria e intrínseca *hic et nunc* con la bienaventuranza suprema; y por eso el alma quiere necesariamente existir, vivir, conocer, sin lo cual no podría alcanzar la bienaventuranza. Pero Jesús elegía *libremente* los medios que sólo tenían una conexión accidental (en virtud de un precepto extrínseco) con el último fin, por ejemplo la muerte en la cruz. Esta muerte, bajo un aspecto saludable para nosotros, y bajo otro aspecto espantoso, *no lo atraía necesariamente*. El precepto, que a ella se agregaba, no cambiaba su naturaleza de muerte pavorosa y terrible; no destruía la libertad del acto que exigía. A la atracción del objeto así presentado la voluntad de Cristo respondía libremente, pero como era funcionalmente recta, respondía siempre como era debido, sin ninguna desviación.

Por eso Jesús ha obedecido libremente, aunque no pudo desobedecer. Puede vislumbrarse en la penumbra este misterio, cuando por ejemplo es exigido un acto muy penoso de obediencia a un buen religioso; éste obedece libremente, sin pensar siquiera que podría desobedecer; y si estuviese confirmado en gracia, esta confirmación en gracia no destruiría la libertad de su acto de obediencia. Y esto es lo que Santo Tomás ha enunciado en estos términos tan sobrios (III, q. 18, a. 4, ad 3um): *Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos*. Estas pocas líneas de Santo Tomás son más perfectas en su simplicidad que largos comentarios escritos sobre ellas, pero éstos nos muestran lo que está contenido en esta simplicidad superior. La libertad impecable de Cristo aparece cada vez más como la perfecta imagen de la libertad impecable de Dios. Hemos expuesto con mayor amplitud este problema en otra obra, *Le Sauveur et son amour pour nous* (1933, pp. 204-218).

## V. LA PASIÓN Y LA VICTORIA DE CRISTO

Entre los problemas que se pueden suscitar sobre este tema señalaremos tres importantes: 1. ¿Cómo se concilia la dolorosa pasión con el gozo que proviene de la visión beatífica? 2. ¿Cómo la pasión ha sido causa de nuestra salvación? 3. ¿Por qué Jesús ha sufrido tanto, cuando el menor de sus sufrimientos aceptados por amor hubiese bastado para rescatarnos?

1. *¿Cómo pueden conciliarse los sufrimientos físicos y morales de la pasión con el gozo que fluye de la visión beatífica?* (III, q. 46, a. 6, 7 y 8). Según Santo Tomás, el sufrimiento del Salvador fué el mayor de todos los que se pueden padecer en la presente vida; de una manera particular "su sufrimiento moral sobrepujaba el de todos los corazones contritos, porque provenía de una sabiduría mayor (que le mostraba mejor que a nadie la gravedad infinita de la ofensa cometida contra Dios y la multiplicidad innumerable de los pecados y de los crímenes de los hombres); provenía también de un inmenso amor a Dios y a las almas; y por último Jesús sufría por los pecados, no de un solo hombre como el pecador arrepentido, sino de todos los hombres juntos"; y además había cargado sobre sus espaldas todas estas faltas para expiarlas. ¿Cómo Jesús, con un dolor físico y moral tan intenso, ha podido conservar el gozo que proviene de la visión beatífica?

Por confesión general de los teólogos, es éste un milagro y un misterio, consecuencia de ese otro misterio por el que Jesús era al mismo tiempo *viator et comprehensor (cf. Salmanticenses, De incarn.*, disp. XVII, dub., IV, n. 47). La explicación más verosímil es la que da Santo Tomás; tiene sus obscuridades, pero también una gran luz: "Si se consideran, dice el Santo, las diferentes facultades del alma del Salvador . . . , débese afirmar

que en El, mientras todavía era *viator et comprehensor*, no existía la redundancia de la gloria y del gozo de la parte superior del alma sobre la parte menos elevada (a. 8, *corp.* y ad 1um). Sólo estaba beatificada la cima de la inteligencia y de la voluntad humanas de Cristo. Jesús quería con toda libertad abandonar al dolor las regiones menos elevadas de sus facultades inferiores y de su sensibilidad (*cf.* S. Tomás, *Compendium theologiæ*, c. 232). No quería que la visión beatífica y el gozo que proviene de ésta en la cumbre del alma mitigasen en lo más mínimo con su resplandor el dolor físico y moral que debía sufrir por nuestra salvación y se entregaba plenamente a este dolor. La humanidad de Cristo sufriente ha sido comparada a una gran montaña cuya cumbre es bañada por el sol y cuya parte media y base es batida por una violenta tempestad. Uno puede tener una analogía lejana de esta coexistencia del gozo superior y de semejante sufrimiento en el hecho de que un pecador, que está profundamente arrepentido, se regocija de estar afligido por sus culpas, y ello tanto más cuanto más afligido está por ellas."

2. *¿Cómo es causa de nuestra salvación la Pasión?* (q. 48). Responde Santo Tomás: es causa a modo de mérito, de satisfacción, de sacrificio, de redención y de eficiencia. Luego de una lectura superficial de esta cuestión 48, algunos sólo han querido ver en esta enumeración una yuxtaposición de nociones indicadas por la Escritura. Por el contrario estas nociones están perfectamente ordenadas; Santo Tomás comienza con la más general para llegar a la más determinada y comprehensiva que supone las precedentes. En efecto, todos los actos de caridad son meritorios sin ser todos satisfactorios; así también un acto satisfactorio puede no ser un sacrificio propiamente dicho que únicamente el sacerdote puede ofrecer; y un sacrificio propiamente dicho, como los de la Antigua Ley, puede no ser redentor por sí mismo, sino tan sólo como figura de otro sacrificio más perfecto; por último un sacrificio redentor puede ser solamente causa moral de nuestra salvación, obteniéndonos la gracia, o también causa eficiente física si nos la trasmite. Y esta progresión se observa en los artículos de esta cuestión.

La pasión de Cristo nos ha *merecido* la salvación, porque el Salvador había sido constituído cabeza de la humanidad; había recibido, en efecto, la plenitud de gracia, para que desbordase sobre nosotros; y por la persona del Verbo sus méritos poseían un valor infinito (a. 1).

Esta misma pasión fué una *satisfacción perfecta,* ya que al soportarla por amor y por un amor teándrico el Salvador ofrecía a su Padre un acto que le agradaba más de lo que puedan desagradarle todos los pecados juntos. Ofrecía también una vida que por ser la vida del Hombre-Dios tenía un valor infinito. Este es el doble valor personal y objetivo de esta satisfacción adecuada (a. 2).

La Pasión del Salvador ha causado nuestra salvación como *sacrificio,* porque fué la oblación sensible de su vida, de su cuerpo y de su sangre, hecha por El como sacerdote *(sacerdos et hostia)* de la Nueva Alianza (a. 3).

Por consiguiente la pasión ha causado nuestra salvación a manera de *redención,* porque siendo una satisfacción adecuada y sobreabundante por el pecado y por la pena que le es debida fué el precio por el cual hemos sido librados del pecado y de la pena, *empti enim estis pretio magno (I Cor.,* VI, 20, a. 4).

Por último la pasión de Cristo es causa de nuestra salvación no sólo moralmente por la obtención de la gracia, sino también *eficientemente,* en cuanto que la humanidad de Jesús, que ha sufrido, es el instrumento de la divinidad para la comunicación de todas las gracias que recibimos (a. 5).

El propio Santo Tomás resume toda esta doctrina cuando dice (q. 48, a. 6, ad 3$^{um}$): "La Pasión de Cristo, comparada con su divinidad, obra a modo de eficiencia (como causa instrumental); comparada con la voluntad humana de Cristo, obra a modo de mérito; considerada en su carne, obra a modo de satisfacción, en cuanto que nos libra de la pena; a modo de redención, en cuanto que nos libra de la culpa; por último a modo de sacrificio, en cuanto que nos reconcilia con Dios." Ciertamente Santo Tomás ve *la esencia de la satisfacción* no tanto en los grandes sufrimientos del Salvador cuanto en su amor teándrico, puesto que estos sufrimientos cobran valor

por este amor que agrada a Dios más de lo que pueden desagradarle todas las ofensas juntas (q. 48, a. 2). Por eso la satisfacción fué sobreabundante, y los tomistas sostienen contra Escoto que tiene este valor por sí misma *ex se*, y no sólo *ex acceptatione divina*. Y agregan que puesto que es sobreabundante de por sí tiene un valor riguroso, de estricta justicia.

Jesús es el único Redentor (q. 48, a. 5), y el Redentor universal, de quien todos reciben la santidad, incluso la Virgen María (q. 27, a. 2, ad 2um).

Por consiguiente los efectos de la pasión son la liberación del pecado, de la dominación del demonio, de la pena debida por el pecado y la reconciliación con Dios que nos abre las puertas del cielo. Así se ordenan y se esclarecen mutuamente las diversas verdades expresadas en la Escritura y en la Tradición sobre la pasión del Salvador. Santo Tomás no deduce precisamente conclusiones teológicas en esta materia, excepto alguna que otra conclusión que procede de dos premisas de fe; de este modo muestra la subordinación que hallamos en las diferentes verdades que constituyen la *doctrina fidei*, superior a la teología, y cuya explicación es ésta.

3. *¿Por qué Jesús ha sufrido tanto, cuando el menor de sus sufrimientos ofrecido por amor hubiese bastado sobreabundantemente para nuestra salvación?* Santo Tomás ha examinado este problema (q. 46, a. 3, 4; q. 47, a. 2, 3).

Los principales motivos de los grandes sufrimientos del Salvador pueden considerarse desde un triple punto de vista: de parte nuestra, suya y de parte de Dios Padre.

*a) Para ser iluminados necesitábamos recibir el mayor testimonio de amor*, acompañado con el ejemplo de las más elevadas y heroicas virtudes; ahora bien, "nadie tiene un amor más grande que el que da su vida por aquellos que ama" (*Joann.*, XV, 13).

*b) El mismo Cristo debía cumplir su misión redentora del modo más perfecto;* como sacerdote no podía ofrecer una víctima más digna de El que El mismo, y convenía que el holocausto fuese perfecto, que Jesús fuese víctima en su cuerpo, en su corazón, en su alma, y que estuviese "triste hasta la

muerte". Además, puesto que en El residía la plenitud de la caridad, mientras era *viator et comprehensor*, no podía sufrir sino de manera intensísima por los pecados de los hombres que había cargado sobre sus espaldas, en cuanto que son una ofensa contra Dios y causa de la pérdida de las almas. Su amor inmenso a Dios y a las almas hacían que su sufrimiento fuera profundísimo.

*c) Dios Padre ha querido que el Salvador alcanzara por este camino de sufrimientos y de humillaciones el supremo triunfo sobre el pecado, sobre el demonio y sobre la muerte* (I, q. 20, a. 4, ad 1um). La mayor victoria sobre el pecado debía ser ganada por el mayor acto de caridad, la mayor victoria sobre el demonio de la desobediencia y del orgullo por la mayor obediencia y aceptación de las últimas humillaciones; por último la victoria sobre la muerte, consecuencia y castigo por el pecado, debía ser la señal resplandeciente de las dos anteriores, y realizarse con la resurrección gloriosa y la ascensión. Esto mismo dice San Pablo (*Phil.*, II, 8): "Cristo Jesús se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios también lo ensalzó, y le dió nombre superior a todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla... y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre."

Este tratado de la Encarnación redentora es uno de los que mejor demuestran que el tomismo no es solamente el conjunto de ciertas tesis yuxtapuestas, sino también una manera de investigar, de exponer la verdad en el orden de la naturaleza y en el orden de la gracia, de unir en una viviente síntesis las verdades sobrenaturales y naturales de acuerdo a su subordinación esencial. El valor de esta síntesis depende de la idea madre, de la cual ésta es el resplandor. En el tratado de Dios, esta idea madre es la siguiente: Dios es el mismo ser subsistente, sólo en El la esencia y la existencia son idénticas. En el tratado de la Encarnación, la idea madre es la de la personalidad divina del Salvador; la unidad de persona para ambas naturalezas implica la unidad de existencia (q. 17, a. 2); encierra también para el Hombre-Dios la santidad substancial, la perfección soberana de su sacerdocio, su reinado universal sobre

toda creatura. Por último, puesto que la persona es el principio *quod* de los actos que se le atribuyen, los actos teándricos de Cristo tienen un valor intrínsecamente infinito como mérito y satisfacción. En este tratado todas las tesis están relacionadas con esta idea fundamental.

Estos dos tratados *De Deo* y *De Salvatore* son las dos partes más importantes del edificio teológico, y las restantes partes de este edificio dependen de la solidez de esas dos.

# VI. MARIOLOGÍA

(*Cf.* S. Tomás, III, q. 27-30: Comentarios de Cayetano, de Nazarius, de J. M. Vosté, 1940; *cf.* Contenson, *Theol. mentis et cordis*, l. X, dis., VI; N. del Prado, *S. Thomas et bulla Ineffabilis*, 1919; E. Hugon, *Tractatus theol.*, t. II, 716-795, 5ª ed., 1927; G. Friethoff, *De alma socia Christi mediatoris*, 1936; B. H. Merkelbach, *Mariologia*, 1939; R. Garrigou-Lagrange, *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, 1941.)

De la misma manera que en el tratado de la Encarnación, de la unión hipostática dimanan la plenitud de gracia habitual y las diversas prerrogativas de Cristo, así también en la mariología la maternidad divina es la razón de ser de todas las gracias de María, de su función de Madre y de mediadora con relación a nosotros.

Hablaremos: 1º, de la predestinación de María; 2º, de la dignidad de Madre de Dios; 3º, de la santidad de María; 4º, de su mediación universal. Indicaremos respecto a estos puntos la doctrina más común entre los tomistas y trataremos de precisar las razones por las cuales Santo Tomás ha titubeado en afirmar el privilegio de la Inmaculada Concepción.

## Artículo 1. — *Predestinación de María*

*Con un mismo decreto* Dios ha predestinado a Jesús para la filiación divina natural y a María para ser Madre de Dios, porque la predestinación eterna de Cristo se extiende no sólo a la encarnación sino también a todas las circunstancias en que ésta debía realizarse *hic et nunc*, y entre estas circunstancias, es preciso contar sobre todo la mencionada por el Símbolo de Nicea-Constantinopla: *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine.* Pío IX en la bula *Ineffabilis Dei* alude clara-

mente a este decreto único, cuando hablando de la Inmaculada Concepción de María, dice: *illius virginis primordia quæ uno eodemque decreto cum divinæ Sapientiæ incarnatione fuerunt præstituta.*

De este hecho se sigue que así como Jesús fué predestinado a la filiación divina natural antes *(in signo priori)* de ser predestinado al más elevado grado de gloria, luego a la plenitud de gracia, que convenían a la santa alma del Verbo hecho carne, así también María fué predestinada en primer término a la maternidad divina y por vía de consecuencia a un elevadísimo grado de gloria, y después a la plenitud de gracia, que convenían a la Madre de Dios para que fuese plenamente digna de la grandeza de esta misión, que debía asociarla con mayor intimidad que a cualquiera otra persona a la obra redentora de su Hijo *(cf.* Contenson, *loc. cit.;* E. Hugon; B. H. Merkelbach, *loc. cit.)*.

Esta predestinación de María, según la doctrina de Santo Tomás, depende *in genere causæ materialis perficiendæ* de la previsión del pecado de Adán, porque según esta doctrina, en el plan actual de la Providencia, si el primer hombre no hubiese pecado y si no hubiese existido el pecado original que debía ser reparado, María no hubiera sido Madre de Dios. Pero "allí donde más abundó el pecado, tanto más ha sobreabundado la gracia" *(Rom.,* V, 20), y el pecado ha sido permitido por Dios por este mayor bien que se manifiesta con la Encarnación redentora y su esplendor (III, q. 1, a. 3, ad 3um). De donde se sigue que María, mediante su predestinación, es madre de misericordia, como madre del Redentor, al cual debe estar infinitamente asociada.

Como la predestinación de Cristo, la predestinación de María a la maternidad divina es absolutamente gratuita. La Virgen no ha podido merecer *de condigno,* ni siquiera *de congruo proprie,* ser madre de Dios; ésta es la doctrina común contra Gabriel Biel. En otros términos, no ha podido merecer la Encarnación de la cual dimanan todas las gracias que ha recibido. En efecto, el principio del mérito no entra dentro del mérito o no puede ser merecido; ahora bien, en la economía actual de la salvación, la Encarnación es el principio de

todas las gracias y de todos los méritos, de los de María y de los nuestros. Además, no hay proporción entre los méritos del orden de la gracia y el orden hipostático que es absolutamente trascendente; ahora bien, los méritos de la Virgen pertenecen al orden de la gracia, mientras que la maternidad divina se refiere al orden hipostático, puesto que se termina en el Hombre-Dios, en la persona del Verbo hecho carne. Dice Santo Tomás (III, q. 2, a. 11, ad 3um): *B. Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei.* Llega un poco más lejos *(in IIIum Sent.,* dist. IV, q. 3, a 1, ad 6um), cuando dice: *B. Virgo non meruit incarnationem, sed supposita Incarnatione, meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui, in quantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima Virgo.* Muchos tomistas, como Sylvius y Billuart, entienden un mérito *de congruo late dicto (cf.* Contenson, *loc. cit.).* Esta doctrina se armoniza perfectamente con aquella otra según la cual María nos ha merecido *de congruo proprie* las gracias que recibimos y que Cristo nos ha merecido *de condigno.*

## ARTÍCULO 2. — *Dignidad de la maternidad divina* (III, q. 35, a. 4)

Ha sido definido por el segundo y tercer concilio de Constantinopla que "María debe ser llamada verdadera y propiamente Madre de Dios". Y con razón, porque el término de la generación no es la naturaleza humana sino la persona engendrada, y en este caso la persona es la del Verbo encarnado, que es Dios.

De donde se sigue que la maternidad divina es una *relación* cuyos dos extremos son María y Cristo. Y como Cristo pertenece al orden hipostático, María *tiene una relación al orden hipostático* por su maternidad. Esta relación es real por parte de María, y es de razón por parte de la persona del Verbo encarnado, como la relación de Dios creador con las creaturas.

Santo Tomás expresa bien la dignidad de la maternidad divina cuando dice (I, q. 25, a. 6, ad 4um): *Beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius sicut non potest aliquid esse melius Deo.* También dice a propósito del culto de hiperdulía debido a María (II-II, q. 103, a. 4, ad 2um): *hiperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ; maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.* Por lo tanto la maternidad divina tiene una dignidad infinita en razón de su término.

¿Era acaso suficiente la maternidad divina para santificar a María independientemente de la plenitud de gracia, así como la unión hipostática da a Cristo una santidad substancial con independencia de la plenitud de gracia habitual? Algunos teólogos como Ripalda y Vega lo han admitido, pero la generalidad de los teólogos lo niega con los Carmelitas de Salamanca y Contenson. Y la razón de ello estriba en el hecho de que la maternidad divina, a diferencia de la gracia de unión en Cristo y de la gracia santificante en el justo, no es más que una *relación* al Verbo encarnado, relación que parece no poder justificar formalmente.

Sin embargo, como demuestra Contenson *(loc. cit.,* undécima *prærogativa)*, la maternidad divina, si no santifica de una manera formal e inmediata, al menos santifica *radicaliter et exigitive,* porque exige connaturalmente todas las gracias concedidas a María para que sea la digna madre de Dios. De la misma manera se expresan Hugon *(loc. cit.)*, y Merkelbach *(loc. cit.)*.

Para entender bien esto, no basta considerar *materialmente* la maternidad divina, la cual desde este punto de vista consiste en concebir materialmente, en llevar, engendrar, alimentar al Verbo de Dios hecho carne, y por eso, consideradas así las cosas, es más perfecto cumplir con amor la voluntad de Dios que engendrarlo materialmente. De ahí la frase del Salvador: *Quinimmo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud (Luc.,* XI, 28). Antes al contrario la maternidad divina debe ser considerada *formalmente,* y desde este punto de vista

María, para ser madre de Dios, ha debido dar el día de la Anunciación su consentimiento para la realización del misterio de la Encarnación. En este sentido, como dice la tradición, *ha concebido a su Hijo con el cuerpo y con el espíritu;* con el cuerpo, porque El es la carne de su carne; con el espíritu, porque ha sido necesario su consentimiento que ella ha dado, dice Santo Tomás (III, q. 30, a. 1), en nombre de la humanidad y ha consentido no sólo en la realización de este misterio sino también en cuantos sufrimientos encerraba éste según las profecías mesiánicas. Desde ese punto de vista la maternidad divina formalmente considerada exige un elevadísimo grado de gracia santificante para que María sea la digna madre del Salvador y para que pueda ser asociada a su obra redentora, *ut mater Redemptoris*, según el plan providencial *(cf.* Hugon, *loc. cit.*, p. 734; M. J. Nicolas, *Le concept intégral de la maternité divine*, en "Revue thomiste", 1937; Merkelbach, *op. cit.*, pp. 74-92, 297 ss.).

Agreguemos que la maternidad atribuíble a una creatura racional exige su libre consentimiento, y en el caso presente *el consentimiento debe ser sobrenatural*, porque es dado para la realización del misterio de la Encarnación redentora. Por eso la maternidad divina considerada formalmente *exige* la gracia, pero *no a la inversa;* la plenitud de gracia no exige la maternidad divina. Si algunas veces se dice que por poder absoluto de Dios esta maternidad divina podría existir sin la gracia, debe entenderse en el mismo sentido con que hablamos de la aniquilación de un alma, incluso del alma de Cristo, porque esto no repugna intrínsecamente; pero repugna por parte del motivo o del fin, de tal modo que no es posible *de potentia ordinata, sive ordinaria, sive extraordinaria.*

Por último, alguno puede preguntarse si la dignidad de la maternidad divina, aun sin considerar todavía la plenitud de gracia, es superior pura y simplemente a la gracia santificante y a la visión beatífica. En una palabra, ¿la maternidad divina que exige la gracia, es superior a la gracia por ella exigida?

Suárez lo niega y con él Vásquez, los carmelitas de Sala-

manca, Gonet, Mannens, Pesch, Van Noort, Terrien. Por el contrario, entre los tomistas, Contenson, Gotti, Hugon (*op. cit.*, pp. 736 ss.), Merkelbach (*op. cit.*, pp. 64 ss.), responden afirmativamente y sostienen que es más conforme con la doctrina tradicional. Y dan tres razones convincentes de esta afirmación: 1ª *La maternidad divina pertenece por su término al orden hipostático*, pues alcanza físicamente la persona del Verbo hecho carne y le da su naturaleza humana. Ahora bien, este orden hipostático supera con exceso el orden de la gracia y de la gloria. Por eso la maternidad divina tiene una dignidad infinita en razón de su término y además es inamisible, y no así la gracia que puede perderse. 2ª La maternidad divina es la razón por la cual ha sido concedida a María la plenitud de gracia pero *non e converso;* ella es su medida y su fin, y por lo tanto es superior a ésta, *simpliciter.* 3ª A causa de la maternidad divina es debido a María un *culto de hiperdulía,* superior al culto debido a los santos, por más eminentes que éstos sean en su grado de gracia y de gloria. Este culto de hiperdulía es debido a María, no porque es la santa más grande, sino porque es la madre de Dios. Y por lo tanto *simpliciter loquendo* la maternidad divina, incluso *nude spectata,* es superior a la gracia santificante y a la gloria. Y por esta razón ha sido predestinada María a la maternidad divina antes de que fuera predestinada a un elevadísimo grado de gloria y luego a la plenitud de gracia.

Sin embargo, *secundum quid,* desde un punto de vista secundario, la gracia santificante y la visión beatífica son más perfectas que la maternidad divina; la gracia habitual, en efecto, justifica formalmente, y la visión beatífica une inmediatamente a la inteligencia con la esencia divina sin intermedio de la humanidad de Cristo. La maternidad divina tan sólo da derecho a la gracia y a la gloria pero sin justificar o beatificar formalmente. Pero de ahí no se sigue que la visión beatífica sea *simpliciter* más perfecta que la maternidad divina, pues en tal caso la unión hipostática, que no beatifica formalmente, sería inferior a la visión beatífica, lo cual nadie admite.

De donde se sigue que María, que pertenece por la mater-

nidad divina al orden hipostático, es superior a los ángeles y al sacerdocio participado de los sacerdotes de Cristo. Esta maternidad divina es el fundamento, la raíz y la fuente de todas las gracias y privilegios de María, sea que la precedan como disposición, sea que la acompañen o la sigan como consecuencia.

ARTÍCULO 3. — *Santidad de María*

Distínguense dos santidades: la santidad negativa, que encierra los privilegios de la Inmaculada Concepción y de la exención de todo pecado actual, y la santidad positiva o plenitud de gracia.

1) *Santo Tomás y la Inmaculada Concepción.* Entre los teólogos que sostienen que Santo Tomás es más bien favorable a este privilegio, deben ser citados entre los dominicos S. Capponi a Porrecta († 1614), Juan de Santo Tomás († 1644) (*Curs. theol., initio, De Approbatione doctrinæ S. Thomæ*, d. II, a. 2); Natividad Alejandro, más recientemente Spada, Rouart de Card, Berthier, y en estos últimos tiempos N. del Prado (*Divus Thomas et Bulla "Ineffabilis Deus"*, 1919); Th. Pégues ("Rev. Thom.", 1909, pp. 83-87); E. Hugon (*op. cit.*, p. 748); P. Lumbreras (*Saint Thomas and the Immaculate Conception*, 1923); C. Frietoff (*Quomodo caro B. M. V. in peccato originali concepta fuerit, in Angelicum*, 1933, pp. 321-334); J. M. Vosté (*Commentarius in IIIam P. Summæ th. S. Thomæ, De mysteriis vitæ Christi*, 2ª ed., 1940, pp. 13-20); y entre los jesuítas, Perrone, Palmieri, Hurter, Cornoldi. Por el contrario entre los que piensan que Santo Tomás no ha sido favorable al privilegio de la Inmaculada Concepción, deben ser contados Suárez, Chr. Pesch, L. Billot, L. Janssens, A. Lepicier, B. H. Merkelbach (*op. cit.*, pp. 127-130).

¿Por qué razones Santo Tomás ha dudado en afirmar el privilegio de la Inmaculada Concepción? El P. Mandonnet, siguiendo a muchos tomistas, ha expuesto esta cuestión en el Diccionario de teología, artículo *"Frères prêcheurs"*, col. 899, y desde entonces han hablado en el mismo sentido, en las publicaciones que acabamos de citar, los Padres N. del Prado, E. Hugon, C. Frietoff, J. M. Vosté.

Expondremos brevemente esta interpretación que parece tener una seria probabilidad. Santo Tomás al comienzo de su carrera teológica (1253-1254) afirmó con toda claridad el privilegio (*in I^um Sent.* dist. XLIV, q. 1, a. 3, ad 3^um): *talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit.* Pero en seguida se dió cuenta de que la manera con que muchos entendían este privilegio tenía como resultado que sustrajeran a la santísima Virgen de la redención de Cristo, en contraposición al principio formulado por San Pablo (*Rom.*, V, 18): *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ*, y (*I Tim.*, II, 5): *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Por eso Santo Tomás ha procurado demostrar que María ha sido rescatada por los méritos de su Hijo (lo cual dirá también Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus*), y que por lo tanto tenía necesidad de la redención a causa del *debitum culpæ*, que proviene de la descendencia de Adán por vía de generación ordinaria. Y por eso ha dicho siempre que la Virgen María *no ha sido santificada antes de su animación*, a fin de que el cuerpo de María, concebido en las condiciones ordinarias, fuese la causa instrumental que trasmitiese el *debitum culpæ.* Pero sabido es que para Santo Tomás *la concepción* del cuerpo o fecundación precede en el tiempo *a la animación*, por la cual es constituída *la persona* engendrada (*cf.* III, q. 33, a. 2, ad 3^um); según Santo Tomás tan sólo la concepción virginal de Cristo tuvo lugar en el mismo instante que su animación.

Por lo tanto, si en las obras de Santo Tomás encontramos la expresión *B. Maria Virgo concepta est in peccato originali*, debemos recordar que en este caso sólo se trata de la concepción de su cuerpo, que tiene una prioridad de tiempo sobre la animación.

En cuanto a la cuestión de saber en qué preciso *momento* ha sido santificada la Virgen María en el seno de su madre, Santo Tomás la descartó, salvo quizás al final de su vida en que parece volver de nuevo a la afirmación positiva del privilegio. Antes de este último período solamente afirmó que la

santificación había seguido prontamente a la animación, *cito post* (*Quodl.*, VI, q. 5, a. 1). Pero declaró que se ignoraba el momento preciso de la misma. Por este motivo no planteó la cuestión de si la Virgen María ha sido santificada en el mismo instante de su animación. San Buenaventura había planteado este problema y, como muchos otros, se había pronunciado en forma negativa. Santo Tomás quiso dejar la cuestión abierta y no se pronunció.

Para mantener su primera afirmación del privilegio ya citada, habría podido fácilmente usar la distinción que hace con frecuencia en otros lugares entre la prioridad de naturaleza y la de tiempo, para explicar mejor el *cito post*, y decir que la creación del alma de María sólo tenía una prioridad de naturaleza sobre su santificación. Pero, como observa Juan de Santo Tomás (*loc. cit.*), viendo la actitud reservada de la Iglesia romana, que no celebraba la fiesta de la Concepción, el silencio de la Escritura, y la posición negativa de un gran número de teólogos, se abstuvo de pronunciarse en este punto preciso. Esta es en substancia la interpretación dada por el P. N. del Prado (*op. cit.*, pp. XXI-XXXIII). El P. Hugon (*op. cit.*, pp. 748 ss.), habla de idéntica manera y recalca la insistencia de Santo Tomás sobre el principio que ha sido reconocido por la bula *Ineffabilis Deus*, según el cual María ha sido santificada por los futuros méritos de su Hijo; pero el Santo Doctor no se habría pronunciado sobre la cuestión de si esta redención ha *preservado* a María del pecado original o si se lo ha *perdonado*.

En otros términos, Santo Tomás no habría negado el privilegio, pero sería más bien favorable al mismo.

A esta interpretación algunos oponen sobre todo dos textos: en la *Suma teológica* (III, q. 27, a. 2, ad 2$^{um}$), se dice: *B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur;* y se lee: *sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animæ, quia gratiæ capax nondum erat, sed nec in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurreret* (*in III$^{um}$ Sent.*, dist. III, q. 1, a. 1, ad 2$^{am}$ q.$^{tem}$). Los Padres del Prado, Hugon y los demás teólogos

antes citados entienden así estos dos pasajes. Si se recuerda la afirmación del privilegio formulada *in I Sent.*, y las exigencias del principio invocado de la redención de María por Cristo, lo que se dice en estos últimos textos debe entenderse del *debitum culpæ originalis* y no del propio pecado original, y de la animación que precede a la santificación según una prioridad de naturaleza, no de tiempo.

Es preciso admitir, como advierte el P. B. H. Merkelbach (*op. cit.*, pp. 129 ss.), que estas oportunas distinciones no han sido formuladas por Santo Tomás; éste ha escrito *contraxit peccatum originale* y no *debebat contrahere*, o *contraxisset si non preservata fuisset* y en *Quodl.* (VI, q. 5, a. 1), ha escrito: *Creditur quod cito post conceptionem et animæ infusionem B. M. V. fuerit sanctificata*, sin distinguir la prioridad de naturaleza y la de tiempo.

Pero es menester agregar con el P. Vosté (*op. cit.*, 2ª ed., 1940, p. 18), que al final de su vida (1272-1273), Santo Tomás parece por cierto volver de nuevo a la afirmación de sus comienzos (*in Ium Sent.*, dist. XLIV, q. 1, a. 3, ad 3um): *talis fuit puritas B. M. V. quæ a peccato originali et actuali immunis fuit.* Escribe en efecto (*in Ps.* XIV [diciembre de 1272], ℣ 2): *Sed in Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit. In sole posuit etc., id est corpus suum (Christus) posuit in sole, id est in B. Virgine, quæ nullam habuit obscuritatem peccati* (*in Ps.* XVIII, ℣ 6): *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* (*Cant.*, IV, 7). *Compendium theologiæ* (c. 224): *Non solum a peccato actuali immunis fuit B. M. V., sed etiam ab originali; speciali privilegio mundata;* si es *speciali privilegio*, no fué como Jeremías y Juan Bautista. Por último *in Expositione Salutationis angelicæ* (3-4 de abril de 1273), según la edición crítica hecha recientemente (Placenza, 1931) por I. F. Rossi, C. M. (*Gratia plena*), se lee: *Tertio excelluit Angelos quantum ad puritatem, quia B. Virgo non solum fuit pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit. Item quantum ad pœnam (scil. ad tres maledictiones, speciatim immunis fuit a corruptione sepulchri)*. Es cierto que en este mismo lugar, un

poco antes, Santo Tomás dice: *B. M. V. in originali est concepta, sed non nata,* pero ya sabemos que para él *la concepción* del cuerpo tiene una notable prioridad de tiempo sobre *la animación,* y si se quiere evitar en este escrito una contradicción inadmisible a pocas líneas de distancia, se debe ver en las palabras *in originali concepta* el *debitum contrahendi* en razón del cuerpo formado por generación ordinaria y no el propio pecado original, que sólo puede estar en el alma (*cf.* C. Frietoff, *loc. cit.*, p. 329, y P. Mandonnet en "Bulletin thomiste", enero-marzo de 1933, *Notes et communications*, pp. 164-167). Concluímos con el P. Vosté (*op. cit.*, 2ª ed., 1946, p. 19): *tendens ad finem cursus sui in hoc mundo, paulatim declinabat iterum Angelicus Doctor ad primam suam affirmationem: Talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit* (*I Sent.*, 1254).

2) Sobre *la plenitud de gracia* o santidad positiva de María, dice Santo Tomás (III, q. 27, a. 5): *B. V. Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiæ.* Agrega (ad 2um), a propósito de la plenitud inicial, *per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi.* Y como la maternidad divina pertenece por su término al orden hipostático, la plenitud inicial de gracia en María superaba ya la misma gracia final de los demás santos y de los ángeles. En otros términos, María como futura Madre de Dios era amada por Dios más que cualquier otro santo y que los ángeles; ahora bien, la gracia es el efecto del amor de Dios hacia nosotros y guarda proporción con éste. Hasta es probable, según muchos tomistas, que la plenitud de gracia inicial en María superaba la gracia final de todos los santos y ángeles *juntos,* porque *ella era ya entonces más amada por Dios que todos los santos en conjunto* (*cf.* Contenson, Monsabré, E. Hugon, Merkelbach). De hecho, según la tradición, María con sus méritos y su oración, sin los demás santos y ángeles, podía obtener ya desde la tierra más que todos los santos y ángeles juntos sin ella. Esta plenitud inicial de gracia habitual estaba acompañada por la plenitud correspondiente de las virtudes infusas y de los siete dones del Espíritu Santo, que están conexos con la caridad.

María, después hasta su muerte, no dejó de crecer en la caridad. En ella tuvo perfecta aplicación el principio formulado por Santo Tomás *(in Epist. ad Hebr.*, X, 25): *Motus naturalis (ut lapidis cadentis) quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum verticaliter projecti). Gratia autem inclinat in modum naturæ. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent.* Según este principio, hubo en María un progreso cuya rapidez siempre era mayor, porque las almas se inclinan hacia Dios con tanta mayor prontitud cuanto más se acercan a El y cuanto más las atrae.

En el momento de la Encarnación, hubo en la Madre de Dios un gran aumento de caridad, producido *ex opere operato;* asimismo en el Calvario cuando fué declarada Madre de todos los hombres. Por último, la gracia no dejó de crecer en ella hasta el instante de su muerte.

## ARTÍCULO 4. — *Mediación universal de María*

Por la maternidad divina y la plenitud de gracia, María estaba designada para la función de medianera universal entre Dios y los hombres. De hecho ha recibido esta función, como lo demuestra la tradición, que le ha dado este título de medianera universal en el sentido propio de la palabra, aunque de manera subordinada a Cristo; en adelante este título está consagrado por la fiesta especial que se celebra en la Iglesia universal.

Para entender bien el sentido y el alcance de este título, según los principios ya expuestos, debe considerarse que conviene a María por dos razones especiales: 1ª, porque ha cooperado con *la satisfacción* y *el mérito* en el sacrificio de la Cruz; 2ª, porque no deja *de interceder* por nosotros, de *alcanzarnos* y distribuirnos todas las gracias que recibimos. Es ésta una doble mediación, ascendente y descendente.

María ha cooperado en el sacrificio de la Cruz a modo de satisfacción o de reparación, ofreciendo *por nosotros* a Dios, con un gran dolor y un ardentísimo amor, la vida de su Hijo muy amado y legítimamente adorado, más querido que su

propia vida. Mientras que el Salvador ha satisfecho por nosotros en estricta justicia, María en el Calvario ha ofrecido por nosotros una reparación y satisfacción fundada en los derechos de la íntima amistad o caridad que la unía a Dios, *satisfactione fundata in jure amicabili.* Por eso ha merecido el título de corredentora, en cuanto que con Cristo, por El y en El, ha rescatado al género humano; como dice Benedicto XV (Denz., 3034, n. 4): *Filium immolavit, ut dici merito queat, ipsam cum Christo humanum genus redemisse.*

Por la misma razón, todo lo que Cristo en la cruz nos ha merecido en estricta justicia, nos lo ha merecido María con un mérito de conveniencia fundado en la caridad que la unía a Dios; ésta es la doctrina hecha común, sancionada por Pío X (*cf.* Denz., 3034): *B. Maria Virgo de congruo, ut aiunt, promeret nobis quæ Christus de condigno promeruit, estque princeps largiendarum gratiarum ministra.* Para entender bien esta doctrina, es preciso notar que para Santo Tomás y los tomistas (I-II, q. 114, a. 6), el mérito se dice no unívocamente sino *analógicamente* del mérito *de condigno* que es un derecho a la recompensa fundado en la justicia, y del mérito *de congruo* fundado en la caridad *in jure amicabili.* Sin embargo, si este último es tomado en sentido propio (*proprie de congruo*) también es un *mérito propiamente dicho*, que supone el estado de gracia; lo cual no se puede decir, por ejemplo, de la oración del hombre que está en estado de pecado mortal. Esta oración tiene una fuerza imperatoria, pero no es llamada meritoria de *congruo* sino en sentido lato, fundada no en la caridad o amistad divina, sino tan sólo en la misericordia de Dios. La doctrina tomista de la analogía se aplica perfectamente en este caso: entre el mérito *de condigno* y el que es *proprie de congruo* hay analogía de proporcionalidad propia, y en ambos casos mérito propiamente dicho; mientras que el mérito *de congruo late dicto* se dice tal según una analogía solamente metafórica. Y por lo tanto es preciso sostener que la Santísima Virgen ha merecido en el sentido propio de la palabra, con un mérito de conveniencia *de congruo,* todas las gracias que recibimos.

Además, María ejercita también su función de medianera universal intercediendo por nosotros, y alcanzándonos cuantas

gracias recibimos. Esta doctrina, contenida en la fe de la Iglesia, expresada en las oraciones comunes dirigidas a María (*lex orandi, lex credendi*) está fundada en la Escritura y en la Tradición. Muchos teólogos tomistas que lo han demostrado, admiten además de ello que así como la humanidad de Jesús es causa instrumental física de todas las gracias que recibimos (III, q. 48, a. 6; 62, a. 5), así también todo inclina a pensar que María, de una manera subordinada a Nuestro Señor, es también causa instrumental física, y no sólo moral, de la transmisión de estas gracias. Por nuestra parte no creemos que el asunto pueda establecerse con una verdadera certeza, pero los principios formulados por Santo Tomás a este respecto a propósito de la humanidad de Cristo inclinan a pensar que así sea. Una cosa es cierta, que María es la madre espiritual de todos los hombres, que ella merece el título de *Mater divinæ gratiæ*, como coadjutora del Salvador en la Redención, y como distribuidora de la gracia, que por ella fluye sobre la humanidad entera. Entre los autores espirituales que mejor han mostrado las aplicaciones de esta doctrina, debe ser citado el B. Grignion de Monfort: *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen.*

# SEXTA PARTE

# LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

## CUESTIONES MÁS IMPORTANTES

Para completar la exposición de la parte dogmática de la síntesis tomista, recordaremos en esta parte sus principales tesis sobre los sacramentos en general, sobre la transubstanciación, el sacrificio de la Misa, la atrición y la reviviscencia de los méritos por la absolución sacramental.

## I. LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

Santo Tomás ha especificado tres importantes puntos referentes a la eficacia de los sacramentos, a lo que en ellos se puede llamar la materia y la forma, y a la razón de ser de los sacramentos.

Según el Santo Doctor, los sacramentos de la nueva Ley son signos eficaces de la gracia, que la producen *ex opere operato,* con una causalidad física instrumental *(cf.* III, q. 62, a. 1-5). Dice: *in sacramento est quædam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum (ibíd.,* a. 4), y: *Principalis causa efficiens gratiæ est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi, sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum* (a. 5). El sentido de estos textos y del contexto es extraordinariamente claro, y por eso el conjunto de los tomistas, con excepción de Melchor Cano, admite que los sacramentos son causa física instrumental de la gracia; la palabra "física" no está en Santo Tomás, pero aquí afirma la causalidad instrumental real, la cual por cierto no es de orden moral.

El Santo Doctor *(ibíd.,* q. 60), aplica también analógicamente a los sacramentos la teoría de *la materia y de la forma,* y precisa en este punto lo que habían dicho Guillermo de Auxerre y Alejandro de Halés. En efecto, hay analogía en el orden de la significación entre las cosas y las palabras del sacramento y la materia y la forma del cuerpo; las palabras determinan la significación de las cosas sensibles, por ejemplo, la fórmula bautismal determina la significación de la ablución a la cual acompaña. Así también, según Santo Tomás, la absolución es la forma del sacramento de la penitencia, cuya materia son los actos exteriores del penitente. En cuanto al matrimonio (lo cual ha sido muy discutido), sólo el consenti-

miento de los cónyuges contiene la materia y la forma (*in IV*[um] *Sent.*, dist. XXVI, q. 2). Es ésa una analogía de proporcionalidad que no debe ser forzada, sino que debe permanecer flexible, pues es una manera legítima de expresarse fundada en la realidad.

Por lo demás cada sacramento está *especificado por el efecto especial que debe producir*, cada uno es esencialmente relativo a este efecto, y para que Cristo haya *instituído* un sacramento, no es necesario que El mismo haya determinado su materia y su forma, basta que haya manifestado que quería un signo sensible que produjese *un determinado efecto especial.*

En cuanto al *número* de los sacramentos, Santo Tomás muestra su conveniencia, por su razón de ser, según una analogía entre la vida natural y la vida sobrenatural (q. 65, a. 1). En el orden natural, el hombre debe recibir la vida, crecer en ella, mantenerse en ella, y, cuando sea necesario, ser curado, luego restablecido; estas mismas necesidades existen en el orden sobrenatural, y a ellas corresponden, para el cristiano, el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción. Además, en sus relaciones sociales, el hombre, en el orden natural, se perfecciona sea con el fin de ejercitar una función pública, sea con miras a la propagación; y a este doble fin responden en el orden sobrenatural los sacramentos del orden y del matrimonio.

No podemos exponer ahora en todos sus pormenores la doctrina de Santo Tomás sobre cada uno de los siete sacramentos. Señalaremos tan sólo lo que ha dicho sobre tres puntos que revisten una importancia particular: sobre la transubstanciación, sobre el sacrificio de la Misa, y respecto al sacramento de la penitencia sobre la diferencia entre la atrición y la contrición.

## II. LA TRANSUBSTANCIACIÓN

SEGÚN Santo Tomás (q. 75, a. 2), la transubstanciación o la conversión de toda la substancia del pan en el cuerpo de Cristo, y de toda la substancia del vino en su preciosa sangre es necesaria para explicar la presencia real. En efecto si el cuerpo glorioso de Cristo *no deja de estar en el cielo* y si es impasible, no puede hacerse realmente presente bajo las especies del pan y del vino por una acción divina que se ejercería sobre él, como sería el caso de una acción aductiva, que lo haría descender del cielo a cada hostia consagrada. Por consiguiente si el mismo cuerpo de Cristo ahora no es sujeto de cambio, sólo puede hacerse realmente presente en la eucaristía por el cambio de la substancia del pan y del vino en él. En una palabra, si un cuerpo se hace presente en un lugar donde antes no estaba, sólo puede ser así, en virtud del principio de identidad, por su propio cambio o por el cambio de otro cuerpo en él; así como una columna inmóvil que estaba a mi derecha sólo puede estar a mi izquierda si me cambio con relación a ella. Santo Tomás dice expresamente *(ibid.)*: *Aliquid non potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum, sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis, aut quia illud defertur, aut quia ibi generatur.*

Por esta conversión de la substancia del pan en el cuerpo de Cristo, éste, sin ser sujeto de cambio, se hace realmente presente bajo los accidentes del pan, porque estos últimos pierden la relación real de continencia que tenían con la substancia del pan y adquieren una relación real de continencia con el cuerpo de Cristo. Esta nueva relación real exige un fundamento real que no es sino la transubstanciación. Una vez admitida ésta, Santo Tomás deduce de ella todo lo concerniente a la

presencia real del cuerpo de Cristo y de sus accidentes, y todo lo que debe admitirse respecto a los accidentes eucarísticos. Y así esta doctrina guarda un perfecto acuerdo con el principio de economía, que exige expliquemos los hechos sin multiplicar inútilmente sus causas.

Sin embargo Duns Escoto no ha admitido esta doctrina, sino que ha querido explicar la presencia real por la aniquilación de la substancia del pan y por la aducción de la substancia del cuerpo de Cristo (*in IV*$^{um}$, dist. X, q. 1; dist. XI, q. 3). Por eso muchos teólogos, que lo han seguido en parte, hablan de "transubstanciación aductiva": Belarmino, De Lugo, Vásquez. Pero ya no se conserva el sentido propio de las palabras conversión y transubstanciación, de las cuales se han valido los Concilios. Pues hablar de transubstanciación aductiva equivale a no admitir la conversión de una substancia en otra sino la substitución de una por otra.

Además, es imposible explicar en qué consiste esta aducción invisible del cuerpo de Cristo, el cual no deja de estar en el cielo y es impasible. Por eso los tomistas sostienen la afirmación de Santo Tomás: el cuerpo del Salvador no se vuelve presente en la eucaristía por una acción divina que se ejercería sobre éste mismo, no se hace sujeto de un cambio, no es movido locamente hacia la eucaristía, tampoco sufre cambio alguno físico en su cantidad, en sus cualidades, ni en su substancia. Por lo tanto, si la presencia real no puede explicarse por un cambio operado en el cuerpo del mismo Cristo, sólo puede provenir de la conversión de la substancia del pan en el cuerpo de Cristo. Tampoco se puede admitir, según los tomistas, que la transubstanciación sea una acción cuasi reproductiva del cuerpo de Cristo (Suárez), porque éste preexiste en el cielo y no es multiplicado ni cambiado. Es numéricamente el mismo cuerpo glorioso que está en el cielo y que es el término de la conversión. Si Gonet y Billuart han reproducido en este punto y en cierta medida la terminología de Suárez, enseñan sin embargo —como todos los tomistas— la conversión propiamente dicha. Esta se halla expresada con toda claridad en el catecismo del Concilio de Trento, que fué compuesto por algunos teólogos dominicos. Se dice en él (part. II, c. IV,

n. 37-39): *Ita fit, ut tota panis substantia divina virtute, in totam corporis Christi substantiam, sine ulla Domini nostri mutatione, convertatur.*

Por último, la fórmula sacramental *hoc est corpus meum* se verifica evidentemente con la conversión de toda la substancia del pan en la substancia del cuerpo de Cristo, mientras que no expresa la aniquilación de la primera ni la aducción de la segunda, las cuales por lo demás no guardan relación entre sí: la aniquilación no produce la aducción, ni a la inversa. En realidad, no hay dos intervenciones divinas distintas e independientes, sino una sola, la conversión y es la única de la cual hablan los Concilios. De una manera especial dice el Concilio de Trento: *si quis negaverit mirabilem et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem Ecclesia aptissime transsubstantiationem apellat* (A. S. Denz.-Bannw., n. 834. *Cf.* Cayetano, Juan de Santo Tomás, los salmanticenses y más recientemente N. del Prado, L. Billot, Hugon, etc.).

¿Cuál es, propiamente hablando, el término *ad quem* de la transubstanciación? Los tomistas por lo general reproducen en este punto la fórmula de Cayetano (*in IIIam*, q. 75, a. 3, n. 8): *id quod erat panis, nunc est corpus Christi.* En efecto, este término no es precisamente el cuerpo de Cristo absolutamente considerado, porque existe antes de la transubstanciación, sino que es el cuerpo de Cristo *ut est ex pane.* De una manera más explícita, el término de la transubstanciación consiste en que lo que era la substancia del pan ahora sea el cuerpo de Cristo. Y como la transubstanciación se efectúa en *un instante*, este instante, que es el del *fieri* y el del *factum esse,* se expresa así: es el *primum non esse panis y primum esse corporis Christi sub speciebus panis;* inmediatamente antes hay un tiempo divisible hasta lo infinito (*cf. ibíd.*, a. 7).

¿Cómo es posible la transubstanciación? Santo Tomás (*ibíd.*, a. 4, corp. y ad 3um; *cf.* Cayetano), explica y recuerda que Dios creador tiene un poder inmediato sobre el ser en cuanto ser de cualquier cosa creada; y por eso ha podido producirlo de la nada, *ex nullo præsupposito subjecto;* por lo tanto Dios puede

convertir todo el ser de una cosa en el ser de otra: *id quod entitatis est in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur* (a. 4, ad 3[um]). Mientras que en el cambio substancial hay un sujeto (la materia), que permanece bajo las dos formas substanciales que se suceden, en el caso de la transubstanciación *no hay sujeto* permanente, sino que toda la substancia del pan (materia y forma) se convierte en la substancia del cuerpo de Cristo *(cf. ibíd.,* a. 8). Estas fórmulas de Santo Tomás serán reproducidas por el Concilio de Trento (Denz.-Bannw., n. 877, 884).

De ahí dimana en la doctrina de Santo Tomás todo cuanto en ella se afirma luego sobre la presencia real de la substancia del cuerpo de Cristo en la eucaristía, *non sicut in loco, sed per modum substantiæ* (q. 76, a. 1, 2, 3, 5), sobre la presencia real de la cantidad del cuerpo de Cristo (a. 3, 4), que también está en la eucaristía *per modum substantiæ,* es decir según su relación con la substancia y no según su relación con el lugar, porque sólo está presente en ella a causa de la transubstanciación, y no por aducción local. Así también se explica que es numéricamente el mismo cuerpo de Cristo quien está en el cielo y en la eucaristía, sin estar dividido ni distante de sí mismo, puesto que está en la eucaristía, *non sicut in loco,* sino a manera de substancia, que es de un orden superior al espacio. Siempre por la misma razón se explica todo cuanto el Santo Doctor enseña (q. 77, a. 1, 2, 3, etc.), sobre los accidentes eucarísticos, que están *sine proprio subjecto* y *sine ullo subjecto.* Todas estas tesis no son más que corolarios de la doctrina de la transubstanciación. No se podría pedir una observancia más perfecta del principio de economía, mientras que no sucede enteramente lo mismo con muchas teorías con las cuales se ha querido substituir la doctrina de Santo Tomás; éstas implican una complicación ficticia e inútil; en ella se encuentra una yuxtaposición cuasi mecánica de razones, y no una unidad orgánica, la cual sólo puede provenir de una idea madre. También en este caso se manifiesta de un modo admirable el poder de síntesis de Santo Tomás.

## III. EL SACRIFICIO DE LA MISA
(III, q. 83, a. 1)

La cuestión principal referente a la esencia del sacrificio de la Misa no se plantea de idéntica manera en la época de Santo Tomás y después de la aparición del protestantismo, pero al comienzo del artículo I, dedicado a este problema, ha formulado Santo Tomás muy explícitamente la objeción que será retomada y desarrollada por los protestantes.

1. En el siglo XIII los teólogos, por lo general, plantean el problema en los siguientes términos: *Utrum in celebratione hujusce sacramenti (Eucharistiæ) Christus immoletur* (*loc. cit.*, a. 1) y por lo general responden con Pedro Lombardo con la distinción de San Agustín, *Carta a Bonifacio* (*cf. ibid.: sed contra*): *Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento* o *immolatur sacramentaliter, non realiter seu physice sicut in cruce.* Según ellos, hay en la misa una inmolación no real o física del cuerpo de Cristo, porque ahora es glorioso e impasible, sino una inmolación sacramental. Y éste ya era el lenguaje común de los Padres (*cf.* M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, 2ª ed., 1926, pp. 38, 51, 84-87, 103, 152); es reproducido por Pedro Lombardo (*IV Sent.*, dist. VIII, n. 2), y por sus comentaristas, de una manera especial por San Buenaventura y San Alberto Magno (*cf.* Lepin, *op. cit.*, pp. 158 ss., 164 ss.).

Dice Santo Tomás (*loc. cit.*), en el cuerpo del artículo:

Respondeo dicendum, quod duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi. Primo quidem, quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicianum (l. II, q. 3), "solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt..." Celebratio autem hujus sacramenti, sicut supra dictum est (q. 79, a. 1), *imago quædam est repræsentativa passionis Christi,* quæ est vera immolatio... Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis.

Santo Tomás ha dicho antes (q. 74, a. 1; q. 76, a. 2, ad 1um): así como en la cruz el cuerpo y la sangre de Cristo se han separado físicamente, así también en la misa están separados sacramentalmente, por la doble consagración, en cuanto que la substancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo, y la substancia del vino en la de su preciosa sangre; y así Cristo está realmente presente sobre el altar en estado de muerte, su sangre está derramada, no físicamente pero sí sacramentalmente, aunque el cuerpo de Cristo esté por concomitancia bajo las especies del vino, y su sangre bajo las especies del pan.

2. Después de la aparición del protestantismo, que negó que la misa fuese un verdadero sacrificio, los teólogos plantean la cuestión de una manera algún tanto diversa, no ya: *Utrum in celebratione hujus sacramenti Christus immoletur*, sino: *Utrum Missa sit verum sacrificium, an solum memoriale præteriti Crucis sacrificii.*

Santo Tomás, sin embargo, no ignoraba la objeción principal que sería hecha por los protestantes, sino que la formula en los siguientes términos (*loc. cit.*, a. 1, 2ª *objectio*): *Immolatio Christi facta est in cruce, in qua tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, ut dicitur ad Eph.*, V. *Sed in celebratione hujusce mysterii Christus non crucifigitur, ergo nec immolatur.* El Santo Doctor responde (ad 2um) que en la misa no hay inmolación sangrienta de la cruz, sino con la presencia real de Cristo su inmolación figurada, memorial de la precedente.

La objeción reaparece con diversas formas en Lutero, Calvino, Zwinglio. Dice este último: *Christus semel tantum mactatus est, et sanguis semel tantum fusus est. Ergo semel tantum oblatus est. Zwinglii opera* (t. II, fol. 183; *cf.* Lepin, *op. cit.*, p. 248). Esta objeción equivale a este silogismo: todo verdadero sacrificio encierra una inmolación real de la víctima ofrecida. Ahora bien, en la misa no hay inmolación real del cuerpo de Cristo, que ahora es glorioso e impasible. Por lo tanto la misa no es un verdadero sacrificio.

El Concilio de Trento responde a esta objeción recordando la doctrina comúnmente enseñada por los Padres y por los teólogos del siglo XIII, de un modo particular por Santo To-

más, y distingue la inmolación sangrienta, y la inmolación no sangrienta o sacramental (*cf. Conc. Trid.*, sess. XXII, c. I).

¿Implica todo verdadero sacrificio la inmolación real de la víctima ofrecida? Esto es necesario en todo sacrifico sangriento, pero no en el sacrificio no sangriento de la misa, pues en éste basta que haya una *immolatio incruenta* o sacramental que represente la inmolación sangrienta de la cruz y que aplique sus frutos. Es en substancia lo que había dicho Santo Tomás (III, q. 83, a. 1). Y de esta manera han respondido a la objeción protestante los mejores tomistas, especialmente Cayetano (*Opusc. De missæ sacrificio et ritu adversus Lutheranos*, 1531, c. VI): *modus incruentus sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum immolatitio modo repræsentat* (citado por M. Lepin, *op. cit.*, pp. 260, 280, 283). Así también Juan de Santo Tomás (*Cursus theol., De sacramentis*, ed. París, 1667, disp. XXXII, p. 285): *Concludo: essentialem rationem sacrificii consistere in consecratione, non absolute, sed prout separativa sanguinis a corpore sacramentaliter et mystice ... Nam in cruce oblatum est sacrificium per separationem realem sanguinis Christi a corpore: ergo illa actio quæ separat mystice et sacramentaliter istum sanguinem, est idem sacrificium quod in cruce, solum differens in modo, quia hic sacramentaliter, ibi realiter*. Los Carmelitas de Salamanca enseñan la misma doctrina en su *Cursus theol.*, 1679-1712, ed. París, 1882; tr. 23, disp. 13, dub. 1, n. 2; t. XVIII, p. 759). Pero los Carmelitas de Salamanca agregan (n. 29), lo cual no es admitido por todos los tomistas, *sumptio sacramenti a sacerdote facta pertinet ad essentiam hujus sacrificii;* para muchos otros tomistas la comunión del sacerdote no pertenece propiamente a la esencia del sacrificio, sino a su integridad (pues sólo destruye las especies eucarísticas y no el cuerpo de Cristo que es la víctima ofrecida en el sacrificio). Sea lo que fuere de este último punto, los Carmelitas de Salamanca admiten por cierto que la doble consagración constituye una inmolación no real sino sacramental. Es la misma doctrina que hallamos en Bossuet en sus *Méditations sur l'Évangile, La Cène* (1ª parte, día 57). Esta tesis es retomada por la mayoría de los tomistas actuales y hasta de los teólogos contemporáneos, como el cardenal Billot y sus discí-

pulos, Tanquerey, Pégues, Héris, etc. Nos parece que es la verdadera expresión del pensamiento de Santo Tomás.

Hay que reconocer que algunos tomistas, como Gonet, Billuart, Hugon, bajo la influencia al parecer de Suárez, han buscado en la doble consagración una inmutación real. Pero han debido reconocer que únicamente la substancia del pan y la del vino se cambian realmente, y éstas por cierto no son la cosa ofrecida como sacrificio. Han admitido entonces con Lessius una *inmolación virtual* del cuerpo de Cristo, en cuanto que el cuerpo de Cristo, *vi verborum consecrationis*, estaría realmente separado de la sangre, si no estuviese unida con ésta por concomitancia ya que el cuerpo de Cristo es ahora glorioso e impasible. Esta innovación no parece afortunada, ya que esta inmolación virtual de hecho no es real, sino que es solamente mística o sacramental; y además renovaría virtualmente el acto de dar muerte a Cristo, del cual dice Santo Tomás (III, q. 48, a. 3, ad 3um), que *non fuit sacrificium, sed maleficium.* Por consiguiente no debe ser renovada ni real ni virtualmente.

Como conclusión, por lo tanto, en la misa sólo hay inmolación sacramental de Cristo, o la separación sacramental de su cuerpo y de su sangre, mediante la doble consagración; en este sentido, la sangre de Cristo está derramada sacramentalmente.

¿Es suficiente esta inmolación sacramental para que la misa sea un verdadero sacrificio? Es suficiente, según los tomistas anteriormente citados, por dos razones: porque en el sacrificio en general la inmolación externa está siempre *in genere signi*, y además porque la eucaristía es al mismo tiempo un sacrificio especial y un sacramento.

En primer lugar, puede haber un verdadero sacrificio sin inmolación real, pero con una inmolación equivalente, sobre todo si es el signo de una inmolación sangrienta pasada. La razón de ello radica en el hecho de que ya en el sacrificio en general la inmolación exterior está siempre *in genere signi*; ella es *el signo* de la inmolación interior "del corazón contrito y humillado", y sin esta última nada valdría como sucedió con el sacrificio de Caín que no era más que el simulacro de un rito religioso. Como dice San Agustín en un texto citado con frecuencia por Santo Tomás: *Sacrificium visibile invisi-*

*bilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est* (*De civ. Dei*, l. X, c. 5; *cf.* S. *Tomás*, II-II, q. 81, a. 7; q. 85, a. 2, c. y ad 2$^{um}$).

La inmolación externa de un animal, incluso en el sacrificio sangriento, es necesaria, no como muerte *física*, condición previa a la comida de este animal, sino como *signo* de una oblación, de una adoración, de una contrición interiores, sin las cuales no tiene ningún sentido religioso ni valor alguno. Si ello es así, uno comprende que pueda existir un sacrificio real y no sangriento, cuya inmolación sea solamente sacramental *in genere signi,* sin la separación real o física del cuerpo y de la sangre del Salvador que ahora es impasible. Esta inmolación sacramental, por lo demás, es así el *memorial* de la inmolación sangrienta del Calvario, cuyo fruto nos aplica, y la Eucaristía contiene a *Christum passum,* a Cristo que ha sufrido realmente una vez. Más aún, esta inmolación del Verbo hecho carne en la misa, aunque sea tan sólo sacramental, es un signo de adoración reparadora *mucho más expresivo* que la inmolación sangrienta de todas las víctimas del Antiguo Testamento. San Agustín y Santo Tomás (I, q. 83, a. 1) no requieren por cierto para la misa nada más, como inmolación, que la inmolación sacramental.

También uno comprende esto por una segunda razón: que la Eucaristía es al mismo tiempo un sacramento y un sacrificio; por eso no hay que asombrarse que en ella la inmolación externa de la víctima ofrecida sea no real o física sino sacramental.

Sin embargo no se sigue que la misa, según la opinión de Santo Tomás, no sea más que una *oblación.* Santo Tomás escribe (II-II, q. 85, a. 3, ad 3$^{um}$):

> Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri denarii, vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur.

El sacrificio de la misa no es una simple oblación, sino un verdadero sacrificio, *quia aliquid fit circa rem oblatam:* la do-

ble transubstanciación que es la condición necesaria de la presencia real y el *substratum* indispensable de la inmolación sacramental.

3. Sobre el sacrificio de la misa, el Santo Doctor insiste en otro punto capital: *el sacerdote principal que ofrece actualmente la misa, es el mismo Cristo*, cuyo ministro, y nada más, es el celebrante, y un ministro que en el momento de la consagración habla, no en su propio nombre, ni siquiera precisamente en nombre de la Iglesia, como cuando dice *oremus*, sino en nombre del Salvador, "siempre vivo para interceder por nosotros" *(Hebr.*, VII, 25).

Santo Tomás dice expresamente: *Hoc sacramentum est tantæ dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi* (III, q. 82, a. 1). *Sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiæ, in cujus unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem (ibíd.*, a. 7, ad 3um) (*cf.* q. 78, a. 1). Mientras que el sacerdote que bautiza dice: *ego te baptizo*, cuando absuelve: *ego te absolvo*, cuando consagra no dice: *ego panem hunc consecro*, sino: *hoc est corpus meum (cf. ibíd.*, a. 4). El celebrante habla en nombre de Cristo cuyo ministro e instrumento es. No dice: "Esto es el cuerpo de Cristo", sino *Hoc est corpus meum*, y lo dice no como un relato, refiriendo solamente palabras pasadas, sino que lo dice como una fórmula práctica que produce inmediatamente lo que significa, es decir la transubstanciación y la presencia real. El mismo Cristo, sacerdote principal, por la voz y el ministerio del celebrante, consagra, hasta tal punto que la consagración hecha por un sacerdote legítimamente ordenado es siempre válida, sea cual fuere la indignidad personal de éste (q. 82, a. 5 y 6; q. 83, a. 1, ad 3um).

¿Basta decir entonces con algunos teólogos, como Escoto, Amicus, M. de la Taille, que Cristo *ofrece* no actualmente sino *virtualmente* la Misa, en cuanto que la ha instituído antes ordenando que este sacrificio fuera ofrecido hasta el fin del mundo?

Según Santo Tomás y sus discípulos, semejante opinión disminuiría la influencia de Cristo; y en realidad Cristo ofrece

*actualmente* cada misa, como sacerdote principal; si el ministro, algún tanto distraído en el momento de la consagración, no tiene más que una intención virtual, Cristo, sacerdote principal *quiere actualmente* esta consagración y esta transubstanciación; y además de esto su humanidad, según Santo Tomás, es la causa instrumental física de la doble transubstanciación *(cf.* III, q. 62, a. 5).

Por eso los tomistas con la gran mayoría de los teólogos entienden en este sentido estas palabras del Concilio de Trento: *Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa* (Denz.-Bannw., n. 940). Substancialmente, es el mismo sacrificio, porque la víctima es la misma y es el mismo el sacerdote principal que la ofrece actualmente, pero el modo es diferente, porque la inmolación ya no es sangrienta sino sacramental, y la oblación ya no es dolorosa ni meritoria (Cristo ya no es *viator);* sin embargo la oblación de adoración reparadora, de intercesión, de acción de gracias, está siempre viva en su corazón, ella es como el alma del sacrificio de la misa. Uno puede darse cuenta cuál es el pensamiento de Santo Tomás por lo que dice de la intercesión de Cristo siempre vivo; en su comentario sobre la Epístola a los Hebreos (VII, 25); sobre la Epístola a los Romanos (VIII, 34, y II-II, q. 83, a. 11). Ver a este respecto los Carmelitas de Salamanca, *Cursus theol., De Eucharistiæ sacramento* (disp. XIII, dub. III, n. 48 y 50); Gonet, *De incarnatione* (disp. XXII, a. 2): *Christus etiam nunc in cœlo existens, vere et proprie orat (intercedendo), nobis divina beneficia postulando;* de una manera especial intercede por nosotros, como sacerdote principal de la misa. Así la oblación interior siempre viva en el corazón de Cristo, sacerdote para toda la eternidad, es el alma del sacrificio de la misa; ella suscita e implica la oblación interior del celebrante y la de todos los fieles que se unen con él. Esta es sin duda alguna la doctrina común, expresada en muchas ocasiones por Santo Tomás y sus mejores comentadores *(cf.* R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le Sauveur et son amour pour nous,* París, 1933, pp. 356-385).

El valor infinito de cada misa es afirmado por los más

grandes tomistas contra Durando y Escoto; pueden hallarse las referencias a sus obras en los *Salmanticenses, de Euch.* (disp. XIII, dub. I, n. 107). Este valor infinito se funda en la dignidad de la víctima ofrecida y en la del sacerdote principal, puesto que substancialmente es el mismo sacrificio que el de la cruz, aunque la inmolación sea en este caso sacramental y no ya sangrienta. El mismo Concilio de Trento dice que el valor de esta oblación no puede ser disminuído por la indignidad del ministro. Por eso una sola misa puede ser tan provechosa para diez mil personas bien dispuestas como para una sola, así como el sol ilumina y calienta en una plaza tanto a diez mil hombres como a uno solo. Los Carmelitas de Salamanca *(ibíd.)*, examinan ampliamente las objeciones hechas contra esta doctrina, objeciones que pierden de vista la dignidad infinita de la víctima ofrecida (valor objetivo) y la del sacerdote principal (valor personal de todo acto teándrico de Cristo).

## IV. ATRICIÓN Y CONTRICIÓN

(III, q. 85, a. 3 y 4; *Suppl.*, q. 1, a. 1; q. 2, a. 1, 2, 3, 4)

La contrición en cuanto que prescinde de la perfección o de la imperfección del arrepentimiento, se define por lo general: *animi dolor et detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero;* son los mismos términos del Concilio de Trento (sess. XIV, c. 4). Respecto a la contrición perfecta, ésta procede de la caridad, mientras que la contrición imperfecta o atrición puede hallarse en un alma que todavía está en estado de pecado mortal. De ahí se origina un difícil problema sobre el carácter sobrenatural de la atrición y sobre sus relaciones con el amor de Dios.

1. En este punto debemos evitar dos errores extremos, opuestos entre sí, que llevan en un caso a la laxitud, en el otro al jansenismo. Los laxistas han sostenido que es probable que la atrición natural, con tal que sea honesta, basta para la justificación cuando está unida a la absolución sacramental: *Probabile est sufficere attritionem naturalem, modo honestam* (Denz.-Bannw., n. 1207). Los jansenistas por el contrario, como no ven un término medio entre la caridad y la concupiscencia opuestas con frecuencia por San Agustín, han dicho que la atrición que no esté acompañada por el amor de benevolencia hacia Dios por sí mismo no es sobrenatural: *Attritio, quæ gehennæ et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiæ Dei propter se non est bonus motus ac supernaturalis* (Denz.-Bannw., n. 1305). Desde este punto de vista la atrición parece incluir un acto inicial de caridad, pero en tal caso justificaría sin la absolución, con el simple voto de recibir luego el sacramento de la penitencia.

Debemos mostrar por consiguiente que la atrición sin la cari-

dad es buena, que puede ser sobrenatural y que en este caso basta para recibir con fruto la absolución sacramental.

La enseñanza de los tomistas respecto a este punto ha sido expuesta por Cayetano (*in IIIam*, q. 85), y sobre todo el opúsculo *De contritione* reimpreso en la edición leonina de la *Suma teológica* a continuación del comentario de Cayetano sobre los artículos de Santo Tomás referentes a la penitencia. Dice Cayetano en este opúsculo (q. 1), que la atrición es una *contritio informis* que detesta ya el pecado o la ofensa hecha contra Dios, a causa de un amor inicial de Dios. Ver también los Carmelitas de Salamanca (*De pœnitentia*, disp. VII, n. 50), Billuart (*De pœnitentia*, diss. IV, a. 7), y recientemente P. J. Périnelle, O. P. (*L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1927. Biblioteca Tomista, X, sección teológica, 1).

Alguno puede preguntarse de una manera especial si para recibir con fruto la absolución basta tener la atrición *pure formidolosa*, inspirada simplemente por el temor de los castigos de Dios, o si además de ésta es necesario un cierto amor de Dios y cuál.

Los tomistas demuestran contra los laxistas que no basta por cierto la atrición que fuese solamente un acto natural *ethice bonus*, un pesar honesto, pero no sobrenatural de nuestras culpas, aunque estuviese acompañada por la absolución sacramental, pues como este acto es de orden natural todavía no es un acto saludable, ni una disposición para la justificación la cual es esencialmente sobrenatural.

Por otra parte es evidente que la atrición no es al mismo tiempo un acto saludable y meritorio, pues como el mérito supone el estado de gracia, la atrición ya no se distinguiría de la contrición. Es evidente también que no incluye un acto mínimo de caridad, por débil que fuese, porque en este caso justificaría aún antes de recibir la absolución.

2. La dificultad está por lo tanto en encontrar un término medio entre *la caridad* y *la concupiscencia*, para emplear los términos de San Agustín. Esto parece imposible, porque no hay término medio entre el estado de gracia inseparable de la caridad, y el estado de pecado mortal, en el que la concupiscencia,

el amor desordenado de sí mismo, prevalece sobre el amor de Dios. ¿Cómo puede haber en una persona que todavía está en estado de pecado mortal un acto que no sea sólo naturalmente bueno y honesto, *ethice bonus*, sino también saludable, aunque no meritorio?

Todos los teólogos reconocen, y la Iglesia lo ha definido, que en el estado de pecado mortal pueden haber actos informes de fe y esperanza, que son actos personalmente sobrenaturales y saludables aunque no meritorios. Desde este punto de vista, es evidente que la atrición puede ser entonces sobrenatural y saludable sin ser meritoria, y que supone el acto de fe, que implica el *pius credulitatis affectus* o *appetitus boni credentibus repromissi*, y el acto de esperanza sobrenatural de la recompensa prometida por Dios. El Concilio de Trento lo dice incluso explícitamente cuando enumera en la preparación para la justificación del adulto por el bautismo los actos de fe, de temor por los justos castigos de Dios, y de esperanza, antes del pesar y la detestación de los pecados cometidos (Denz.-Bannw., n. 798); asimismo cuando trata expresamente de la contrición y de la atrición *(ibíd.,* n. 898).

3. ¿Habrá que avanzar más y admitir que la atrición, que dispone a la justificación sacramental, implica un amor inicial de benevolencia hacia Dios, el cual sin embargo no es un acto de caridad por mínimo que sea? Los tomistas que ya hemos citado responden afirmativamente. Los Carmelitas de Salamanca *(loc. cit.,* n. 50): *attritio quæ est dispositio in sacramento pœnitentiæ, importat necessario aliquem amorem erga Deum ut justitiæ fontem.* Del mismo modo Billuart *(De pœnit.,* diss. IV, a. 7, § 3). Es la misma doctrina recientemente defendida por el P. J. Périnelle *(op. cit.)*, con un estudio atento y muy bien llevado de las Actas del Concilio de Trento y documentos anexos.

Esta doctrina está fundada en el Concilio de Trento (sess. VI, c. 6, Denz.-Bannw., n. 798), el cual, hablando de las disposiciones requeridas en el adulto para recibir el bautismo, enumera los actos de fe, de temor de la justicia de Dios, de esperanza, y añade: *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium*

*aliquod et detestationem . . . denique proponunt suscipere baptismum.* Es verdad que el Concilio (sess. XIV, c. IV, Denz.-Bannw., n. 898), cuando trata de la contrición y de la atrición, no menciona más este acto de amor de Dios, fuente de toda justicia, probablemente porque en este último lugar el Concilio no quiere resolver la cuestión discutida entre los teólogos católicos, pero en nada modifica lo que había afirmado (sess. VI, c. VI). Este hecho hace observar el P. J. Périnelle *(op. cit.)*, en su examen de los textos del concilio.

Además, los tomistas que hemos citado agregan este argumento teológico: la atrición según el Concilio de Trento (sess. XIV, c. 4), contiene la detestación del pecado cometido con el propósito de no pecar más. Ahora bien, esta detestación del pecado, es decir de la ofensa o injuria hecha contra Dios, no puede existir sin un amor inicial de benevolencia hacia Dios como fuente de toda justicia, porque el amor es el primer acto de la voluntad y precede al odio o detestación, que sólo se explica por aquél. No se puede detestar la injusticia sino porque se ame la justicia, y no se puede detestar la injuria hecha contra Dios sino porque ya se ama la fuente de toda justicia que es Dios. Este argumento teológico parece muy firme; no se detesta la mentira sino porque ya se ama la verdad, no se detesta el mal del pecado sino porque ya se ama el bien que se opone a éste.

Este parece ser por cierto el pensamiento de Santo Tomás el cual enseña (III, q. 85, a. 2 y 3; q. 86, a. 3), que la penitencia detesta el pecado en cuanto que es *contra Deum super omnia dilectum* (o *diligendum) et ejus offensa.* Ahora bien, para la justificación, con o sin el sacramento, se requiere una verdadera penitencia. Parece, por lo tanto, que para Santo Tomás la atrición implica un amor inicial de benevolencia hacia Dios fuente de toda justicia.

Sin embargo algunos han objetado: este amor inicial de benevolencia sería ya un acto imperfecto de caridad, y por consiguiente justificaría ya antes de recibir la absolución sacramental. A los cuales responden los tomistas citados: este amor inicial de benevolencia no es un acto de caridad, porque ésta implica no sólo la mutua benevolencia entre Dios y el hombre, sino

también el *convictus*, el *convivere*, que sólo existe por la gracia habitual, raíz de la caridad infusa. Y de hecho, como ha demostrado Santo Tomás (II-II, q. 23, a. 1), la caridad es una amistad, que supone no sólo una mutua benevolencia sino también una comunión de vida, un *convictus* por lo menos habitual. Puede existir entre dos hombres que habitan en regiones remotísimas y que no se conocen más que de oídas una benevolencia recíproca, pero todavía no hay amistad entre ellos. Y el *convictus* existe entre Dios y el hombre solamente cuando éste recibe esa participación de la vida divina que es la gracia habitual, raíz de la caridad y *semen gloriæ*. Y esto todavía no sucede cuando existe únicamente la atrición, la cual se distingue en esto de la contrición.

Y así, por el estudio profundizado de los textos de Santo Tomás, volvemos de nuevo a lo que había enseñado Cayetano antes del Concilio en su opúsculo *De contritione* (q. 1), ya citado: *prima contritio (nondum caritate informata) est acquisita displicentia peccati supra omne odibile, cum proposito vitandi peccatum supra omne vitabile, ex amore Dei supra omne amabile*. Este amor inicial de benevolencia se identifica con lo que el Concilio de Trento (sess. VI, c. VI), expresa de la siguiente manera: *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem*. No se puede detestar la injusticia sino porque se ama la justicia, no se puede detestar la injuria o la ofensa hecha contra Dios por el pecado sino porque ya se ama a Dios, como fuente de toda justicia. El mismo por eso nos mueve a la atrición por medio de la gracia actual antes de justificarnos con la absolución sacramental. Tal es la elevada idea que se han formado de la atrición los mejores tomistas, pues consideran que el pecado es por esencia, no sólo un mal del alma, sino también y sobre todo una ofensa contra Dios, y que no se puede detestar esta ofensa sin un amor inicial de Dios, fuente de toda justicia, sin un amor inicial de benevolencia, que dispone al *convictus* el cual supone la caridad.

## V. LA REVIVISCENCIA DE LOS MÉRITOS POR LA ABSOLUCIÓN SACRAMENTAL (III, q. 89, a. 2 y 5)

SEÑALAREMOS sobre este punto la principal diferencia que existe entre la doctrina de Santo Tomás y la de numerosos teólogos modernos que en este punto se inspiran no tanto en él como en Suárez.

Todos los teólogos, sobre todo después del Concilio de Trento, admiten la reviviscencia de los méritos por la absolución, ya que las definiciones del Concilio (sess. VI, c. XVI, can. 32 y 26, Denz.-Bannw., n. 809, 842, 836), implican esta verdad. Pero todos los teólogos no admiten esta verdad de idéntica manera.

Suárez (opusc. V *de Meritis mortificatis*, disp. II), y muchos teólogos modernos después de él, sostienen que todos los méritos pasados reviven en grado igual desde el instante en que el pecador penitente es justificado por la absolución, incluso con una atrición justa suficiente para que el sacramento obtenga su efecto. Por ejemplo, si alguno tenía cinco talentos de caridad y los pierde por un pecado mortal, incluso con una atrición justa suficiente recobra con la absolución no sólo el estado de gracia sino también el grado de gracia perdido, los cinco talentos de caridad. La razón de ello, según Suárez, radica en el hecho de que esos méritos todavía son aceptados por Dios, y puesto que el efecto de los mismos, aun en cuanto a la gloria esencial, no está impedido más que por el pecado mortal, reviven en el mismo grado desde el momento en que es perdonado el pecado mortal.

Santo Tomás así como también muchos teólogos antiguos se expresa de un modo notablemente diverso. Santo Tomás se

pregunta (II, q. 89, a. 2): *Utrum post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute?* Y responde según un principio muchas veces invocado en el tratado de la gracia, y explicado (I-II, q. 52, a. 1 y 2; q. 66, a. 1): una perfección, como la gracia, es recibida en un sujeto de una manera más o menos perfecta, de acuerdo a la disposición actual de este sujeto. Y por esta razón, si la atrición o la contrición es más o menos intensa, el penitente recibe una gracia más o menos grande; según su disposición actual más o menos perfecta, algunas veces revive espiritualmente con un grado de gracia más elevado, como probablemente el apóstol Pedro después de su negación, otras veces con un grado igual de gracia, y otras veces con un grado menor.

La cuestión es importante, y debemos inquirir aquí, no lo que puede parecer consolador sin tener fundamento, sino lo que es cierto. Y esto reviste una importancia particular en la espiritualidad; pues si un alma adelantada comete una falta grave, no puede emprender de nuevo su ascensión desde el lugar en que ha tropezado si no tiene una contrición verdaderamente fervorosa que le haga recobrar no sólo el estado de gracia, sino también el grado de gracia perdido; de lo contrario comienza de nuevo la ascensión con un grado notablemente inferior. Este es al menos el pensamiento de muchos antiguos teólogos, y de un modo especial de Santo Tomás (III, q. 89, a. 2), cuyo texto, algún tanto olvidado, conviene recordar en latín:

Manifestum est quod formæ, quæ possunt recipere magis et minus, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subjecti, ut supra habitum est (I-II, q. 52, a. 1 y 2; q. 66, a. 1). Et inde est, quod secundum quod motus liberi arbitrii in pœnitentia est intensior vel remissior, secundum hoc pœnitens consequitur majorem vel minorem gratiam. Contingit autem, intensionem motus pœnitentis quandoque proportionatam esse majori gratiæ, quam fuerit illa, a qua ceciderat per peccatum, quandoque autem æquali, quandoque vero minori. Et ideo pœnitens quandoque resurgit in majori gratia, quandoque autem in æquali, quandoque etiam in minori; et eadem ratio est de virtutibus quæ ex gratia consequuntur.

Hay que advertir que esto no es un *obiter dictum*, sino que es

la propia conclusión del artículo. Dice Santo Tomás un poco más adelante (III, q. 89, a. 5, ad 3um):

Ille qui per pœnitentiam resurgit in minori caritate, consequetur quidem præmium essentiale, secundum quantitatem caritatis in qua invenitur; habebit tamen gaudium majus de operibus in prima caritate factis, quam de operibus, quæ in secunda fecit, quod pertinet ad præmium accidentale.

Báñez parece haber entendido esta última respuesta (ad 3um) en un sentido harto restrictivo, que impediría en no pocos casos la reviviscencia *quoad prœmium essentiale*. L. Billot *(De sacramentis*, t. II, 5ª ed., p. 120), parece exagerar en un sentido opuesto. Cayetano *(in IIIam*, q. 89, a. 1, n. 4), conserva bien el pensamiento de Santo Tomás cuando dice:

Cum mortificata reviviscunt, semper omnia opera meritoria quæ mortificata erant reviviscunt ... sed quantitas operis meritorii non semper reviviscit simpliciter, quoniam non semper recuperat propriam efficaciam, quæ est perducere hunc ad tantum gradum beatitudinis æternæ; ut patet in eo qui resurgit in minori gratia, ita quod in illa minore decedit. Et in promptu causa hujus non-reviviscentiæ est ipsa resurgentis indispositio.

Lo cual explica bien Cayetano en el mismo lugar y a lo cual no responde Suárez. (Ver también los Salmanticenses, *De merito*, dist. V, n. 5, 6, 8). Billuart *(De pœnit.*, diss. III, a. 5), parece conservar bien el pensamiento de Santo Tomás, pues dice:

1º Merita non semper reviviscunt in eodem gradu quem prius habebant sed secundum proportionem præsentis dispositionis. 2º Merita reviviscunt secundum quantitatem præsentis dispositionis, non in hoc sensu quod (ut vult Bañez) eadem gloria essentialis conferatur pœnitenti duplici titulo (scil. titulo præsentis dispositionis et titulo meritorum mortificatorum) sed in hoc sensu, quod, ultra jus ad gloriam essentialem correspondentem præsenti dispositióni, conferatur aliquid de jure ad distinctam gloriam essentialem correspondentem præcedentibus meritis.

De esta manera los méritos reviven, aun en cuanto a la recompensa esencial distinta (a la gloria esencial), no siempre en el mismo grado que antes tenían, sino en proporción con el

fervor de la contrición actual *hic et nunc*. Por eso el que tenía cinco talentos y los ha perdido, puede revivir con la absolución en un grado menor, y morir en este estado; en este caso tendrá un grado de gloria en proporción no con los cinco talentos, sino con una caridad menor, cuya proporción Dios conoce, así como Él solo puede medir el fervor del arrepentimiento.

## VI. EL LUGAR DEL TRATADO TEOLÓGICO DE LA IGLESIA

En la *Suma teológica* se hallan los primeros lineamientos de un tratado de la Iglesia que se constituirá más tarde con ocasión de los errores protestantes. Pero será incorporado a la Apologética como investigación de la verdadera Iglesia por sus notas, sin distinguir suficientemente de este aspecto apologético y externo el tratado teológico propiamente dicho de la *Constitución íntima de la Iglesia y de su vida.* Este tratado teológico debe seguir normalmente al tratado de Cristo redentor, como el de los sacramentos. El cardenal Billot y el P. Gardeil lo han indicado en repetidas ocasiones, y más recientemente el abate Ch. Journet, el cual concibe desde este punto de vista su tratado de la Iglesia que ha publicado: *L'Eglise du Verbe incarné* (t. I, Desclée, de Brouwer, Brujas, 1943). Santo Tomás ha mostrado el camino que se debía seguir.

En primer lugar, ha escrito (III, q. 8), *De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiæ* (ocho artículos), donde dice que la Iglesia es el *cuerpo místico* de Cristo y que abarca a todos los hombres en la medida en que participan de la gracia, que proviene del Salvador (a. 3).

Además en el tratado de la fe (II-II, q. 1, a. 10; q. 2, a. 6, ad 3$^{um}$), reconoce a la Iglesia una *autoridad doctrinal plena e infalible,* que se extiende hasta los hechos dogmáticos como lo demuestra cuando trata de la canonización de los santos *(Quodl.,* IX, a. 16). El Papa tiene pleno poder y hasta puede determinar las fórmulas del símbolo en cuanto sea necesario para condenar las herejías.

Las relaciones de *la Iglesia y del Estado* son comparadas con las del alma con el cuerpo: "El poder secular está sometido al espiritual, como el cuerpo al alma" (I-II, q. 60, a. 6,

ad 3um). Santo Tomás reconoce a la Iglesia el poder de anular la autoridad de los príncipes que se hacen infieles o apóstatas y de excomulgarlos (II-II, q. 10, a. 10; q. 12, a. 2). La preeminencia normal de la Iglesia dimana de la superioridad de su fin propio: por eso los mismos príncipes deben obedecer al Soberano Pontífice como a Jesucristo, cuyo vicario es el Papa.

A partir del siglo xv, los teólogos tomistas, como debían refutar los errores relativos a la Iglesia, han hecho resaltar los principios formulados por Santo Tomás sobre estas materias. De una manera especial ésta fué la obra de Torquemada, *Summa de Ecclesia*, que estudia detenidamente las notas de la Iglesia, el modo con que los miembros del cuerpo místico de Cristo están unidos a su jefe, el poder indirecto de la Iglesia en las cosas temporales (*cf.* E. Dublanchy *Torquemada y el poder del Papa en las cuestiones temporales*, en "Rev. thom.", 1923, pp. 74-101). Hay que citar también la obra de Cayetano, *De auctoritate Papæ et Concilii*; M. Cano, *De locis theologicis*. Entre las obras de los tomistas modernos, *cf.* J. V. De Groot, O. P., *Summa de Ecclesia* (3ª ed., Ratisbona, 1906), y R. Schultes, O. P., *De Ecclesia catholica* (París, 1926); P. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P., *De Revelatione per Ecclesiam cath. proposita* (Roma, 3ª ed., 1935); A. de Poulpiquet, O. P., *L'Eglise catholique* (París, 1923).

## VII. LA OTRA VIDA: LA INMUTABILIDAD DE LAS ALMAS DESPUÉS DE LA MUERTE

Los límites de este trabajo no nos permiten que hablemos extensamente sobre la otra vida, pero señalaremos aquí como cuestión principal *la inmutabilidad de las almas en el bien o en el mal inmediatamente después de la muerte.* Este problema es tratado por Santo Tomás sobre todo en el *Contra gent.* (l. IV, c. 91-96). Hay que leer sobre todo el capítulo 95. Dice en este lugar: "Si permanece en nuestra voluntad la disposición que nos hace querer un objeto como fin último, el deseo de este fin no cambia. Y sólo podría cambiar por el deseo de algo más deseable. Ahora bien, el alma humana está en un estado variable mientras que está unida al cuerpo, pero no cuando se ha separado del cuerpo; pues la disposición del alma se cambia accidentalmente según un determinado movimiento del cuerpo; en efecto, como el cuerpo está al servicio del alma para las propias operaciones de ésta, aquél le ha sido dado naturalmente para que se encamine hacia su perfección mientras que esté en él. Por eso cuando esté separada del cuerpo, el alma no está más en estado de tendencia hacia su fin, sino que descansa en el fin logrado (siempre que no haya sido privada de él para siempre). Y por lo tanto la voluntad es entonces inmutable en su deseo del fin último, del cual depende toda la bondad o toda la malicia de la voluntad... Por consiguiente la voluntad del alma separada es inmutable en el bien o en el mal, no puede pasar del uno al otro; tan sólo puede en cualquiera de los dos órdenes elegir libremente tal o cual medio." Y en el capítulo 91: *Statim post mortem, animæ hominum recipiunt pro meritis vel pœnam vel præmium.* Puede verse en esta profunda razón cómo se armoniza la revelación divina de esta inmutabilidad del alma separada en

el bien o en el mal con la doctrina del alma forma del cuerpo, según la cual el cuerpo está unido no accidentalmente sino naturalmente con el alma, para ayudarla a tender hacia su fin, de tal suerte que cuando el alma está separada de su cuerpo, ya no está en estado de tendencia hacia su fin.

Cayetano ha propuesto sobre este asunto una opinión particular con la cual parece perder de vista la distancia que separa al alma humana del ángel. Luego de haber tratado de la inmutabilidad del ángel en el bien o en el mal después de su elección irrevocable, escribe (*in I^am^*, q. 64, a. 2, n. 18): *Dico quod anima obstinata redditur per primum actum quem elicit in statu separationis; et quod anima tunc demeretur, non ut in via, sed ut in termino.*

Esta opinión de Cayetano por lo general es rechazada como poco segura por los tomistas, de una manera especial por Silvestre de Ferrara y por los Salmanticenses. Dice Silvestre de Ferrara en su comentario sobre el *Cont. gent.*, c. 95:

Licet anima in instanti separationis habeat immobilem apprehensionem, et tunc primo incipiat esse obstinata, tamen in illo non habet demeritum, ut quidam dicunt, quia meritum et demeritum non est animæ solius, sed compositi, scilicet hominis; in illo autem instanti homo non est, sed est primum instans sui non-esse, et primum instans in quo anima primo ponitur separata et obstinata... Homo non remanet, ut mereri possit... Unde pro homine obstinatio causatur inchoative ab apprehensione mobili talis finis in via, et completive ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata.

Los Salmanticenses se expresan de idéntica manera (*De gratia, de merito,* disp. I, dub. IV, 36); advierten sobre la opinión de Cayetano: *Hic dicendi modus non admittitur propter testimonia Scripturæ* (n. 26, 32) *adducta. In quibus expresse dicitur, homines solum posse mereri, vel demereri ante mortem, non vero in morte. Et præcipue id sonant illa verba Joannis* (IX, 4): *Oportet operari, donec dies est, veniet nox, in qua nemo potest operari (item, II Cor.,* V, 10). Cayetano ha considerado el asunto de una manera muy abstracta, ha observado que la *via* concluye con el último instante en que termina, *per primum non esse viæ;* pero no ha prestado suficiente atención

al hecho de que el mérito sólo puede ser propio del *hombre viator*, y no del alma separada.

Según Santo Tomás y casi todos sus comentaristas, el postrer mérito o demérito es un acto del alma unida todavía con el cuerpo, y este acto de la voluntad sobre el último fin se torna inmutable con la separación del alma y del cuerpo y el modo de conocer del alma separada.

De lo dicho se sigue que es falso decir: el alma condenada, viendo su miseria, puede arrepentirse. Hay que decir en este caso así como respecto al ángel caído: su orgullo en el cual se inmoviliza le cierra el camino del regreso, que sólo podría ser el camino de la humildad y de la obediencia. Si el alma del que ha muerto en la impenitencia final comenzase a arrepentirse, ya no estaría más condenada.

En cambio, la inmutabilidad en el bien del alma de los que han muerto en estado de gracia, la inmutabilidad de su elección libre del soberano Bien, amado sobre todas las cosas y más que a sí mismos, es un reflejo admirable de la inmutabilidad de la elección increada de Dios; esta elección es soberanamente libre y con todo inmutable desde toda la eternidad; para Dios que ha previsto de antemano, querido o permitido todo lo que ha de suceder en el tiempo, no puede haber ninguna razón para cambiarla. Por último, cuando el alma separada de un elegido recibe la visión beatífica, ama a Dios contemplado cara a cara con un amor que es superior a la libertad, con un amor espontáneo, pero necesario e inamisible (I-II, q. 5, a. 4).

Esta cuestión que es la de la gracia de la buena muerte, es un un nuevo aspecto del gran misterio que hemos indicado antes, el de la conciliación íntima de la infinita misericordia, de la infinita justicia y de la soberana libertad, conciliación que se efectúa en la eminencia de la Deidad, la cual permanece obscura para nosotros mientras no seamos elevados a la visión beatífica.

SÉPTIMA PARTE

# TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUALIDAD

La *Prima-secundæ* de la *Suma teológica* trata de la moral general o fundamental: del último fin o bienaventuranza; de los actos humanos o voluntarios; de las pasiones; de los *habitus* en general; de las virtudes (adquiridas e infusas); de los dones del Espíritu Santo; de los vicios; por último de la ley con la cual Dios nos instruye y de la gracia con la cual nos ayuda hasta en nuestra más íntima actividad.

La *Secunda-secundæ* trata de la moral especial, es decir de cada una de las virtudes teologales en particular, de cada una de las virtudes cardinales, de las virtudes adjuntas y de los dones correspondientes, finalmente de las gracias *gratis datæ* como la profecía, de la vida contemplativa y de la activa, del estado de perfección, en el que se encuentran, pero por motivos diferentes, los obispos y los religiosos. Así, a propósito sobre todo de las virtudes teologales, de la prudencia, de la religión, de la humildad, y de los dones correlativos, son formulados los principios de una espiritualidad sólidamente fundada en la doctrina teológica; estos principios ya aparecen en la *Prima-secundæ* con motivo de las diversas partes del organismo espiritual, es decir de la gracia habitual, de las virtudes infusas y de los dones, con motivo de su subordinación, de su conexión y de su progreso simultáneo. En esta obra sólo señalaremos las doctrinas fundamentales.

## I. FIN ÚLTIMO Y BIENAVENTURANZA
## (I-II, q. 1-4)

En el tratado del último fin y de la bienaventuranza Santo Tomás se ha inspirado conjuntamente en San Agustín, en Aristóteles y en Boecio (*cf.* A. Gardeil, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. "*Beatitude*", cols. 510-513).

En primer lugar demuestra Santo Tomás (q. 1) que el hombre, ser racional, debe obrar por un fin, conocido como tal *sub ratione finis*, y por un fin último, capaz de perfeccionarlo plenamente, en el cual pueda descansar. Porque el fin es aquello por lo cual obramos y es necesario un motivo supremo de obrar por lo menos confusamente conocido. En efecto, no podemos proceder hasta lo infinito en la subordinación de los fines, como tampoco en la subordinación de las causas eficientes. Y como todo agente obra por un fin proporcionado, la subordinación de los agentes corresponde a la de los fines, y el primer motor al motivo supremo de obrar. El fin último que será alcanzado en último lugar en el orden de la ejecución, es lo que primeramente se desea y se quiere en el orden de la intención; pues es aquello por lo cual se quiere todo lo demás. Por eso debe ser conocido como deseable, por lo menos confusamente; así, por ejemplo, la defensa de la patria para el general del ejército. Y por esta razón todo hombre desea la felicidad, cada uno desea ser feliz, pero muchos no caen en la cuenta de que la verdadera felicidad está en Dios, soberano bien, amado verdaderamente más que a nosotros mismos y sobre todas las cosas.

El Santo Doctor demuestra a continuación (q. 2), que los bienes creados no pueden proporcionar al hombre la verdadera felicidad, que ésta no se encuentra ni en las riquezas, ni en los honores, la gloria, el poder, los bienes del cuerpo, el

placer, la ciencia, la virtud y los demás bienes creados del alma, porque "el objeto de nuestra voluntad es el bien universal, como la verdad en su universalidad es el objeto de nuestra inteligencia. Por eso la voluntad sólo puede descansar de una manera plena en el bien universal. Ahora bien, éste no se encuentra realmente en ningún bien creado, sino tan sólo en Dios, porque toda creatura posee una bondad participada" (q. 2, a. 8). Para entender bien esta idea, hay que advertir que el objeto que especifica a nuestra voluntad no es un determinado bien deleitable, útil u honesto, sino el bien en toda su universalidad, tal como lo conoce nuestra inteligencia, muy superior a los sentidos y a la imaginación. Empero el bien se encuentra de una manera limitada en todo bien creado, y sólo puede encontrarse como universal o ilimitado en el soberano bien, fuente de todos los demás, que es el mismo Dios.

Es ésta una prueba de la existencia de Dios, soberano bien. Hemos examinado en otra obra su valor (*cf. Le réalisme du principe de finalité*, París, 1932, pp. 260-285). Esta prueba se apoya en este principio: un deseo natural fundado no en la imaginación o en el extravío de la razón, sino en la misma naturaleza de nuestra voluntad y de su amplitud universal, no puede ser vano o quimérico. Pues bien, todo hombre tiene el deseo natural de la felicidad y tanto la experiencia como la razón demuestran que la verdadera felicidad no se encuentra en ningún bien limitado o finito, pues como nuestra inteligencia concibe el bien universal e ilimitado, la amplitud natural de nuestra voluntad, iluminada por la inteligencia, es también ilimitada. Además en este caso no se trata de un deseo natural condicional e ineficaz, como el deseo de la visión beatífica, fundado en este juicio condicional: esta visión sería para mí la bienaventuranza perfecta, si fuese posible que yo fuera elevado a ella y si Dios por cierto quisiese elevarme. El deseo del cual hablamos ahora es un deseo natural innato, fundado no en un juicio condicional sino inmediatamente en la misma naturaleza de nuestra voluntad y en su amplitud universal. No existe un deseo natural sin un bien deseable, y sin un bien de la misma amplitud que este deseo natural. Debe existir por lo tanto un Bien sin límites, Bien puro, sin mez-

cla de no-bien o de imperfección, porque únicamente en él se encuentra *realmente* el bien universal que especifica a nuestra voluntad y que puede ser conocido naturalmente de una manera mediata en el espejo de las cosas creadas.

Sin la existencia de Dios, soberano bien, la amplitud universal de nuestra voluntad, o su profundidad que ningún bien finito puede colmar, sería una absurdidad radical, o un no-sentido absoluto. Es ésta una imposibilidad absoluta, que está grabada en la misma naturaleza de nuestra voluntad, cuyo deseo natural se proyecta no hacia la idea del bien sino hacia un bien real (porque el bien no está en el espíritu sino en las cosas), y hacia un bien real no restringido, que posea la misma amplitud que el deseo natural que se inclina hacia él.

El objeto especificativo de la voluntad, sin embargo, debe distinguirse de su fin último incluso natural. Este objeto especificativo no es Dios, soberano bien, el cual especifica inmediatamente a la caridad infusa, sino que es el bien universal conocido naturalmente por la inteligencia, el cual se encuentra de un modo participado en todo lo que es bueno, pero que como bien, al mismo tiempo real y universal, sólo se encuentra en Dios: *Solus Deus est ipsum bonum universale, non in prædicando, sed in essendo et in causando.* Bien lo ha observado Cayetano (*in* I-II, q. 2, a. 7), al decir con Aristóteles *dum verum est formaliter in mente, bonum est in rebus.* Legítimamente, pues, por este realismo de la voluntad y de la finalidad, se pasa del bien universal *in prædicando* al bien universal *in essendo.*

Por eso, si el hombre hubiese sido creado en un estado puramente natural, sin la gracia, sólo habría encontrado la verdadera felicidad en el conocimiento natural de Dios y en el amor natural de Dios, autor de la naturaleza, preferido sobre todas las cosas. Es evidente, en efecto, que nuestra inteligencia, inmensamente superior a los sentidos y a la imaginación, está hecha por su misma naturaleza para conocer la verdad, y por eso debe tender al conocimiento de la verdad suprema, por lo menos de la manera que es naturalmente cognoscible en el espejo de las cosas creadas. Y por la misma razón, nuestra voluntad, que está hecha para amar y querer el bien, tiende na-

turalmente a amar sobre todas las cosas al soberano bien, por lo menos de la manera que es naturalmente cognoscible (*cf.* I, q. 55, a. 5; II-II, q. 26, a. 4).

Pero la Revelación nos hace saber que Dios nos ha llamado gratuitamente a una bienaventuranza esencialmente sobrenatural, a verle inmediatamente y a amarlo con un amor sobrenatural, perfecto e inamisible. Santo Tomás hace consistir la esencia de la bienaventuranza suprema en el acto esencialmente sobrenatural de la visión inmediata de la esencia divina, ya que por este acto tomamos posesión de Dios; el amor precede a esta posesión bajo la forma del deseo y la sigue bajo la forma del goce, de una purísima complacencia, pero no la constituye formalmente. Ahora bien, la bienaventuranza es esencialmente la posesión del soberano Bien (q. 3, a. 4-8). Pero la bienaventuranza está constituída esencialmente por la visión beatífica, e implica como *complemento necesario* el amor del bien supremo, la deleitación que de él proviene y también la glorificación del cuerpo y la sociedad de los santos (q. 4, a. 1-8).

Ya hemos tratado en páginas anteriores a propósito de la visión beatífica (I, q. 12, a. 1) del *deseo natural* (condicional e ineficaz) de ver a Dios inmediatamente.

## II. LOS ACTOS HUMANOS

(I-II, q. 6-21; *cf.* A. Gardeil, O. P., *Dict. théol. cath.*, art. "Actes Humains", t. I, cols. 1510-1515; Dom Lottin, O. S. B., *Les éléments de la moralité des actes chez Saint Thomas*, en "Revue néo-scholast.", 1922-1923)

### ARTÍCULO 1. — *Psicología de los actos humanos*

Los actos humanos son ante todo actos de la voluntad dirigida por la inteligencia. Santo Tomás los estudia en primer término desde el punto de vista psicológico (q. 8-17); distingue los *actos elícitos* o inmediatamente producidos por la voluntad misma, y los actos de las demás facultades en cuanto que son *imperados* por la voluntad.

Los actos elícitos de la voluntad miran sea al fin, sea a los medios. *Se dirigen al fin:* 1º, el simple querer, *primum velle*, que de suyo no es eficaz todavía (q. 8, a. 2); 2º, la intención eficaz del fin (q. 12); y 3º, el goce *(fruitio)* del fin logrado (q. 11). *Se dirigen a los medios:* 1º, el consentimiento *(consensus)*, que acepta los medios (q. 15); y 2º, la elección o escogimiento *(electio)* de un determinado medio (q. 13).

Cada uno de estos actos de la voluntad, referentes ora al fin ora a los medios, está precedido por un acto de inteligencia que lo dirige, el simple querer por el conocimiento del bien (q. IX, a. 1); la intención por el juicio sobre la obtención de este bien (q. 19, a. 3); el consentimiento en los medios por el consejo (q. 14); la elección por el último juicio práctico, que cierra la deliberación (q. 13, a. 3; q. 14, a. 6).

Por último, después de la elección voluntaria viene el *imperium*, el mandato, acto de inteligencia que dirige la ejecución de los medios elegidos, elevándose desde los medios ínfimos hasta los más elevados, hasta los más cercanos al fin que se

quiere obtener, y por lo tanto de un modo ascendente, porque el orden de la ejecución sigue una dirección opuesta al orden de la intención que desciende del fin deseado a los últimos medios que se deben emplear para conquistarlo (q. 17).

El *imperium* de la inteligencia es seguido por el *usus activus* de la voluntad, que aplica al acto a las diversas facultades; aquí se sitúan propiamente hablando los *actos imperados* que pertenecen a esas diferentes facultades aplicadas a sus operaciones, *usus passivus*; por último la voluntad reposa en la posesión del fin logrado, *fruitio*. El fin, que está primero en el orden de la intención, es así último en el orden de la ejecución (*cf.* q. 16, a. 1).

Santo Tomás considera a continuación los actos humanos desde el punto de vista moral, como actos buenos o malos o indiferentes, *ex objecto*. En primer término esta moralidad es estudiada de una manera general (q. 18), luego en el acto interno (q. 19), y en el acto externo (q. 20); por último en sus consecuencias (q. 21). Así son estudiadas la naturaleza y las condiciones de la moralidad.

Santo Tomás considera a fondo *la especificación de los actos humanos por el fin y por el objeto*. Recordemos que, según él, el objeto da a los actos su especificación moral esencial, su bondad o su malicia; pero esta bondad o esta malicia depende también del fin y de las circunstancias (q. 18, a. 2, 3, 4). Por eso el mismo acto puede tener una doble bondad o una doble malicia en razón de su objeto y en razón del fin; y un acto que sería bueno por su objeto, puede ser malo por su fin, por ejemplo la limosna hecha por vanagloria. De donde se deduce que si puede haber actos indiferentes en razón de su objeto, como el hecho de dar un paseo, ningún acto deliberado tomado concretamente es indiferente por parte del fin, porque siempre debe ser hecho por un fin honesto, y si así no es, entonces es moralmente malo (q. 18, a. 8 y 9). Pero es suficiente una intención virtual buena, no retractada. Por eso, todos los actos humanos del justo que no son pecados, son sobrenaturalmente meritorios para la vida eterna, en virtud de su relación con Dios fin último.

Santo Tomás (q. 20), entiende con frecuencia por *acto*

*interior* aquel acto al cual la voluntad no podría moverse en virtud de un acto precedente, por ejemplo el primer querer del fin. Por contraposición llama muchas veces *acto exterior* no sólo al acto de nuestros miembros corporales, sino también a aquel acto al cual se mueve la voluntad en virtud de un acto precedente, por ejemplo, cuando se mueve a querer los medios por el querer del fin. A este propósito hay que notar que un *acto humano* o voluntario no siempre es *deliberado* propiamente hablando, es decir precedido por una deliberación discursiva; puede ser el fruto de una inspiración especial del Espíritu Santo, la cual es superior a la deliberación humana. Aun en este último caso, hay un acto vital, libre y meritorio, porque la voluntad humana consiente en seguir la inspiración recibida; y así los actos del don de consejo no se hacen por deliberación discursiva como los de la prudencia, y los siete dones son concedidos al justo para que siga con prontitud y docilidad las inspiraciones del Espíritu Santo; y éstos son actos libres aunque propiamente hablando no sean *deliberados*, y después veremos que son el fruto, no de una gracia cooperante, sino de una gracia operante (*cf.* I-II, q. 111, a. 2).

## ARTÍCULO 2. — *La conciencia y la cuestión del probabilismo*

Esta cuestión que ha sido muy discutida desde el siglo XVI con motivo de la formación de la conciencia, depende de la definición de la opinión y de la probabilidad.

Para Santo Tomás: *opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius* (I, q. 79, a. 9, ad 4um; II-II, q. 1, a. 4; q. 2, a. 1). La opinión es un acto de la inteligencia que se inclina hacia una de las dos partes de la contradicción, con temor de errar. En la opinión racional la inclinación a adherirse debe prevalecer evidentemente sobre el temor de errar. De lo cual se sigue que cuando el *sí* es ciertamente más probable, el *no* no es probablemente verdadero, antes bien probablemente falso, y no es razonable ni lícito obrar así, en tanto que el *sí* nos parezca más probable. En otros términos, contra la opinión probable, a la cual prestarían su aprobación los hombres prudentes,

no hay más que una opinión improbable que no se podría seguir. Y esta posición se armoniza perfectamente con lo que dice Santo Tomás sobre la certeza prudente que es *per conformitatem ad appetitum rectum*, por conformidad con la reta intención (I-II, q. 57, a. 5, ad 3um). En el caso que no podamos encontrar lo que es evidentemente verdadero, *debemos seguir lo que parece estar más cercano a la verdad evidente y ser más conforme con la intención virtuosa;* el virtuoso debe juzgar según su propensión a la virtud, y no según la inclinación del egoísmo.

En 1577, el dominico español Bartolomé de Medina propuso en su comentario sobre la I-II (q. 19, a. 6), una teoría muy diferente: "No parece que no sea lícito seguir una opinión que sea probable, aun cuando la opinión contraria fuese más probable." Pero para no dejar la puerta abierta al laxismo, Medina agregaba: "Una opinión no se llama probable sólo porque se aduzcan en su favor razones aparentes, y porque haya quienes la sostienen; de esa manera, todos los errores serían opiniones probables. Es probable aquella opinión que es sostenida por hombres prudentes y confirmada por excelentes argumentos de suerte que no es improbable seguirla."

La posición adoptada por Medina no por eso dejaba de ser muy digna de crítica, porque el sentido moral de la palabra "probable" no está ya conforme con su sentido filosófico que hemos visto enunciado por Santo Tomás en su definición de la opinión. La teoría de Medina equivale a decir que con una suficiente justificación se puede sostener el sí y el no respecto a un mismo objeto de orden moral.

Sin embargo Medina defendió la utilidad de esta teoría y fué seguido por un cierto número de dominicos españoles: Luis López, Domingo Báñez, Diego Alvarez, Bartolomé y Pedro de Ledesma. Los jesuítas adoptaron por lo general esta teoría conocida cada vez más con el nombre de probabilismo.

Pero la pendiente era resbaladiza. Como dice aquí el P. P. Mandonnet (art. *Frères prêcheurs*, col. 919): "La facilidad de hacer probables todas las opiniones dado que las contradictorias podían ser probables, no tardó en llevar a graves abusos. *Las Provinciales* de Pascal, en 1656, hicieron del domi-

nio público estas cuestiones que hasta entonces habían permanecido dentro de las escuelas. El escándalo fué grave, y Alejandro VII dió a entender ese mismo año al capítulo general de los dominicos su voluntad de que la orden combatiera eficazmente las doctrinas probabilistas." Desde entonces, no hubo más escritores probabilistas entre los frailes predicadores *(cf.* art. *Probabilisme)*.

En 1911, el P. A. Gardeil, O. P., publicó un libro póstumo de su maestro el R. P. Beaudouin, O. P., *Tractatus de conscientia* (París), que propone una interesante conciliación de los principios de Santo Tomás con el equiprobabilismo de San Alfonso De Ligorio, considerado como una forma del probabiliorismo. San Alfonso, en efecto, cuando es lícito el empleo de la probabilidad, exige recurrir al "principio de posesión" para pronunciarse entre dos opiniones equiprobables. El principio de posesión (el cual, en este sistema, parece tener prioridad sobre este otro: *Lex dubia non obligat)* dimana a su vez de un principio reflejo más general que siempre ha sido admitido: *In dubio standum est pro quo stat præsumptio (cf.* M. Prümmer, O. P., *Manuale theol. mor.*, Friburgo de Brisgovia, 1915, t. I, p. 198).

El P. Gardeil, así como el P. Beaudouin, mantiene por eso (lo mismo que el P. Deman, O. P., art. *"Probabilisme")* el sentido filosófico de la palabra "probable" bien explicado por Santo Tomás, de tal modo que cuando el *sí* es ciertamente más probable, el *no* no es probablemente verdadero, sino probablemente falso. En otros términos, cuando el *sí* es ciertamente más probable, la inclinación racional a asentir prevalece sobre el temor de errar; y entonces, si sabiendo bien esto, se sostuviese el *no,* el temor de errar prevalecería sobre la inclinación a negar. En una palabra: *in conflictu affirmationis quæ certo probabilior est, negatio non est probabilis, id est non est probabiliter vera, sed potius probabiliter falsa.*

Santo Tomás cita de cuando en cuando algún principio reflejo, útil para la formación de la conciencia, por ejemplo: *in dubio standum est pro quo stat præsumptio;* pero no insiste mucho sobre estos principios reflejos, porque le parece más importante recordar que la certeza prudente, que es *per con-*

*formitatem ad appetitum rectum* (I-II, q. 57, a. 5, ad 3um), se halla, en lo que parece, más cercano a la verdad evidente y más conforme con ella, no según la propensión del egoísmo, sino de acuerdo a la inclinación virtuosa.

## ARTÍCULO 3. — *Las pasiones*

Con los actos propiamente humanos se vinculan las pasiones. Las pasiones son actos del apetito sensitivo, comunes al hombre y al animal; pero estos actos participan de la moralidad en cuanto que son regulados o suscitados por la recta razón, o no reprimidos por ella como sería menester.

La voluntad debe aprovechar las pasiones, y así el valor o la virtud de la fortaleza se sirve de la esperanza y de la audacia, moderándola; del mismo modo la piedad sensible facilita en nosotros el ejercicio de la virtud de la misericordia, y la emoción laudable del pudor facilita la virtud de la castidad. Santo Tomás se sitúa así en un plano superior a los dos extremos opuestos representados por el estoicismo, que juzga malas a todas las pasiones, y por el epicureísmo que las glorifica. Es evidente que Dios nos ha dado la sensibilidad, el apetito sensitivo, así como nos ha dado los sentidos internos y la imaginación, así como nos ha dado ambos brazos para que los aprovechemos para el bien moral. Así aprovechadas, las pasiones bien reguladas son otras tantas fuerzas. Y mientras que la pasión llamada *antecedente*, que precede al juicio, obscurece la razón, como acontece en el fanático y en el sectario, la pasión llamada *consiguiente*, que sigue al juicio de la recta razón iluminada por la fe, aumenta el mérito y muestra la fuerza de la buena voluntad por una gran causa (q. 24, a. 3). En cambio las pasiones desordenadas o indisciplinadas por su desorden se convierten en vicios; el amor sensible se convierte en avidez o lujuria, la audacia en temeridad, el temor en cobardía o pusilanimidad. Puestas al servicio de la perversidad las pasiones acrecientan la malicia del acto.

Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, vincula las pasiones con *el apetito concupiscible* (amor y odio, deseo y aversión, gozo y tristeza) y con *el apetito irascible* (esperan-

za y desesperación, audacia y temor, por último la cólera). El amor es la primera de todas las pasiones, y todas las demás dependen de ella; del amor proceden el deseo, la esperanza, la audacia, el gozo, y también las pasiones contrarias: el odio, la aversión, la desesperación, el temor, la cólera, la tristeza. Santo Tomás estudia cada una de estas pasiones en particular, y el suyo es un modelo de análisis psicológico, el cual ha sido hasta ahora muy poco conocido. Hay que leer de una manera especial lo que ha escrito sobre el amor, su causa, sus efectos (q. 26-28), y tanto más cuanto que en este lugar formula ciertos principios generales que se aplican luego analógicamente al amor sobrenatural de benevolencia, o a la caridad, así como lo que dice sobre la pasión de la esperanza se aplica analógicamente a la virtud infusa de la esperanza.

## III. LAS VIRTUDES EN GENERAL Y SUS CONTRARIOS

SANTO TOMÁS no ha dividido la parte moral de la *Suma teológica,* como se hará con frecuencia más tarde, según *los preceptos* del decálogo, muchos de los cuales son negativos. Considera sobre todo *las virtudes teologales y morales* y muestra la subordinación y conexión de éstas; hace ver en ellas como otras tantas funciones de un mismo organismo espiritual, con el cual están también vinculados los siete dones del Espíritu Santo, porque estos últimos están conexos con la caridad. Desde este punto de vista la teología moral no es tanto la ciencia del pecado mortal que se debe evitar, cuanto la ciencia de las virtudes que se deben practicar. Por eso ella se sitúa en un plano muy superior a la casuística que no es más que su aplicación para la solución de los casos de conciencia.

La caridad, que anima o informa a todas las demás virtudes y hace meritorios sus actos aparece por eso manifiestamente como la virtud más elevada, y mediante los preceptos supremos del amor de Dios y del prójimo, que dominan desde muy alto el Decálogo, todo cristiano, cada uno según su condición, debe tender a la perfección de la caridad (I-II, q. 184, a. 3). La teología moral culmina por eso en una espiritualidad que pone sobre todas las cosas el amor de Dios y la docilidad al Espíritu Santo con los siete dones. Desde este punto de vista la ascética, que indica el modo de evitar el pecado y de practicar las virtudes, está enderezada a la mística, que trata de la docilidad al Espíritu Santo, de la contemplación infusa de los misterios de la fe y de la unión íntima con Dios. El ejercicio eminente de los dones de entendimiento y de sabiduría, que hacen penetrante y sabrosa a la fe, aparece por eso en el camino normal de la santidad y muy diferente de los fa-

vores propiamente extraordinarios, como son las revelaciones, las visiones, los estigmas, etc.

### ARTÍCULO 1. — *Los "habitus"*

Santo Tomás hace que el tratado de las virtudes en general sea precedido por el de los *habitus* (q. 49-54). Este término latino sólo se traduciría de una manera imperfecta por la palabra castellana hábito. Santo Tomás considera sobre todo a los *habitus* como cualidades operativas, o principios de operación sea adquiridos sea infusos, aunque haya *habitus* entitativos, como sucede en el orden sobrenatural con la gracia santificante, recibida en la esencia misma del alma. Los *habitus* operativos se reciben en las facultades; desde el punto de vista de la moralidad se dividen en *habitus* buenos o virtudes y *habitus* malos o vicios.

El tratado de los *habitus* muestra cuál es su naturaleza, su sujeto, su causa, y Santo Tomás los divide desde diversos puntos de vista en la cuestión 54. El principio que domina esta cuestión es el siguiente: los *habitus* son especificados por sus objetos formales (a. 2), es decir por el objeto propio *(quod)* por ellos considerado, al cual son esencialmente relativos, y por el punto de vista formal y motivo formal *(quo* o *sub quo)*, bajo el cual son alcanzados. Este principio es capital, porque ilumina luego todos los tratados siguientes relativos a las virtudes teologales, a las virtudes morales y a los dones del Espíritu Santo. Hemos mostrado en otro lugar el sentido y el alcance de este principio *(cf. Acta Pont. Academiæ romanæ S. Thomæ,* 1934; *Actus specificantur ab objecto formali,* pp. 139-153). Resumiremos en cuanto a este punto la doctrina de Santo Tomás y de sus comentaristas siguiendo el artículo 2 de la cuestión 54.

1) Los *habitus* pueden ser considerados como forma pasivamente recibida en nosotros; en este caso son especificados por el principio activo que los produce en nosotros como una semejanza de sí mismo; y por eso los *habitus infusos,* son una participación de la vida íntima de Dios, y los *habitus* adquiridos de las ciencias son especificados por los principios de-

mostrativos que las engendran, y las virtudes morales adquiridas por el acto de la razón que las dirige.

2) Los *habitus* como *habitus*, por relación a la naturaleza a la cual convienen o no convienen, se dividen en *habitus infusos*, que convienen a la naturaleza divina participada, y en *habitus adquiridos*, ya sea buenos según su conveniencia con la naturaleza humana, ya sea malos según su inconveniencia con esta misma naturaleza.

3) Los *habitus* como *habitus* operativos y por relación a su operación, son especificados por sus objetos formales, los *habitus* infusos por un objeto esencialmente sobrenatural, inaccesible para las fuerzas naturales de nuestras facultades, y los *habitus* adquiridos por un objeto naturalmente asequible. Santo Tomás dice *(ibíd.)*: *habitus ut dispositiones ordinatæ ad operationem, specie distinguuntur secundum objecta specie differentia.*

Algunos teólogos que siguen las directivas del escotismo y del nominalismo han querido interpretar este artículo de Santo Tomás diciendo que las *virtudes infusas* pueden ser específicamente distintas de las *virtudes adquiridas* por sus principios activos, aunque tengan el mismo objeto formal. Desde este punto de vista el objeto formal de las virtudes infusas, incluso de las virtudes teologales, sería asequible a las fuerzas naturales de nuestras facultades, al menos suponiendo que la revelación divina nos sea propuesta externamente por la carta del Evangelio, confirmada por los milagros naturalmente cognoscibles.

Los tomistas y también Suárez se han opuesto siempre con firmeza a esta interpretación que se acerca al semipelagianismo y compromete el carácter esencialmente sobrenatural de las virtudes infusas, no exceptuadas las virtudes teologales. Si el objeto formal de la fe infusa pudiese ser alcanzado sin ésta, la misma fe sería inútil, o sólo sería útil *ad facilius credendum*, como afirmaban los pelagianos; y el *initium fidei et salutis* podría provenir de nuestra naturaleza sin la ayuda de la gracia, como sostenían los semipelagianos. Si el objeto formal de la fe cristiana es asequible a las fuerzas naturales de nuestra inteligencia ayudada por la buena voluntad natural, después de la lectura del Evangelio confirmado por los milagros, la fe ya no parece ser, como dice San Pablo, "un

don de Dios"; por lo menos ya no se ve por qué la fe infusa es necesaria para la salvación, si una fe adquirida ya basta para alcanzar formalmente los misterios revelados.

Los comentaristas de Santo Tomás muestran que en el artículo que acabamos de citar, los tres puntos de vista considerados por el Santo Doctor no deben ser separados entre sí, sino que están unidos. En otros términos, una virtud sólo puede ser infusa: 1º, si únicamente Dios puede producirla en nosotros; 2º, si está conforme con la naturaleza divina participada en nosotros como una segunda naturaleza; 3º, si tiene un objeto esencialmente sobrenatural inasequible a las fuerzas naturales de nuestras facultades, de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. Ignorar este último punto, equivale a embarcarse en la dirección del nominalismo, el cual no considera más que los hechos y no la naturaleza de las cosas.

## ARTÍCULO 2. — *Las virtudes: su clasificación*

En el tratado de las virtudes, Santo Tomás distingue tres clases de virtudes: intelectuales, morales y teologales.

*Las virtudes intelectuales* perfeccionan a la inteligencia, y son: *el entendimiento* de los primeros principios; *la ciencia* que deduce las conclusiones de estos principios; *la sabiduría* que por medio de ellos se eleva hasta Dios causa primera y fin último; *la prudencia, "recta ratio agibilium"* que dirige el obrar humano, y *el arte "recta ratio factibilium"* cuyo objeto es la obra que se debe hacer (I-II, q. 57).

*Las virtudes morales* perfeccionan o bien la voluntad, o bien el apetito sensible en la búsqueda del bien. Santo Tomás sigue la división dada por los moralistas antiguos, especialmente por Aristóteles, y por los Padres sobre todo por San Agustín y San Ambrosio. Distingue las cuatro virtudes llamadas *cardinales: la prudencia,* la cual, siendo virtud intelectual, es llamada también virtud moral, porque dirige la voluntad y la sensibilidad, determinando la elección de los medios que se deben emplear para un fin; *la justicia,* que inclina a la voluntad a que dé a cada uno lo que le es debido; *la fortaleza,* que afianza al apetito irascible contra el temor irracio-

nal, preservándolo también de la temeridad; *la templanza,* que modera el apetito concupiscible (I-II, q. 58-61).

*Las virtudes teologales* elevan nuestras facultades superiores, la inteligencia y la voluntad, poniéndolas a la altura de nuestro fin sobrenatural, es decir de Dios considerado en su vida íntima. *La fe* hace que nos adhiramos sobrenaturalmente a lo que Dios revela de Sí mismo y de sus obras; *la esperanza* tiende a su posesión apoyándose en su ayuda; *la caridad* hace que le amemos más que a nosotros mismos y sobre todas las cosas, porque su infinita bondad es en sí soberanamente amable y porque El nos ha amado primero no sólo como Creador, sino también como Padre (q. 62). Las virtudes teologales son, por lo tanto, esencialmente sobrenaturales e infusas en razón de sus objetos formales, que sin ellas son inasequibles (q. 62, a. 1).

Santo Tomás distingue también *específicamente,* a causa de sus objetos formales, de su regla y de su fin, *las virtudes morales adquiridas y las virtudes morales infusas* (q. 63, a. 4). Este punto es capital en su doctrina y es muy poco conocido; conviene, pues, acentuarlo. Las virtudes morales adquiridas, descritas por Aristóteles, nos hacen querer bajo la dirección de la razón natural el bien honesto, en un plano superior a lo útil y a lo deleitable, y constituyen el perfecto hombre honesto; pero no son suficientes para el hijo de Dios, para que éste quiera como conviene, bajo la dirección de la fe infusa y de la prudencia cristiana, los medios sobrenaturales enderezados a la vida eterna. Por eso hay una *diferencia específica* entre la templanza adquirida y la templanza infusa, diferencia análoga a la de una octava, entre dos notas musicales del mismo nombre, separadas por una gama completa. Por esta razón se distingue la templanza filosófica y la templanza cristiana, o también la pobreza filosófica de Crates y la pobreza evangélica de los discípulos de Cristo. Como observa Santo Tomás *(ibíd.),* la templanza adquirida tiene una regla, un objeto formal y un fin diferentes de los de la templanza infusa. Aquélla guarda el justo medio en la comida para vivir racionalmente, para no perjudicar a la salud ni el ejercicio de la razón. La templanza infusa, en cambio, guarda un justo me-

dio superior en el uso de los alimentos, para vivir cristianamente como un hijo de Dios, que camina en procura de la vida enteramente sobrenatural de la eternidad. La segunda implica por eso una mortificación más severa que la primera; exige, como dice San Pablo, que "el hombre castigue su cuerpo y lo reduzca a servidumbre" *(I Cor.,* IX, 27), para llegar a ser, no sólo un ciudadano virtuoso en la vida social de la tierra, sino también un "conciudadano de los santos y familiar de la casa de Dios" *(Efes.,* II, 19).

La misma diferencia específica existe entre la prudencia adquirida y la prudencia infusa, entre la justicia adquirida y la justicia infusa, entre la fortaleza adquirida y la fortaleza infusa. La virtud moral adquirida facilita el ejercicio de la virtud moral infusa, así como en el músico la agilidad de los dedos facilita el ejercicio del arte que está en el entendimiento práctico.

Santo Tomás demuestra bien, en pos de Aristóteles, cómo las virtudes morales adquiridas están conexas con la prudencia que las dirige, y cómo las virtudes infusas están conexas con la caridad; si la fe y la esperanza pueden existir sin la caridad, sin ésta ya no están en estado de virtud, *in statu virtutis,* y sus actos ya no son meritorios. Los actos de las virtudes morales ya sean adquiridas ya sean infusas, deben mantener un justo medio, que es también una cumbre entre el exceso irracional y el defecto reprensible; pero propiamente hablando no puede haber exceso con respecto a las virtudes teologales, porque no podemos creer en demasía en Dios, esperar en demasía en El, ni amarlo en demasía (q. 54).

## ARTÍCULO 3. — *Los dones*

Todo este organismo sobrenatural de las virtudes infusas, teologales y morales, dimana de la gracia santificante, así como las facultades del alma fluyen de la esencia de ésta. Con este organismo sobrenatural está vinculado el *sacrum septenarium,* los siete dones del Espíritu Santo, los cuales, en calidad de *habitus* infusos, nos disponen a recibir con docilidad y prontitud las inspiraciones del Espíritu Santo como las velas colo-

cadas en la barca la disponen para recibir el impulso del viento favorable (q. 68). Estos siete dones, en efecto, están conexos con la caridad, porque "la caridad ha sido derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que se nos ha dado" (*Rom.*, V, 5; *ibid.*, a. 5). Todos estos *habitus* infusos que forman parte del organismo sobrenatural, precisamente por cuanto están conexos con la caridad, crecen conjuntamente como los cinco dedos de la mano (q. 66, a. 2).

### Artículo 4. — *Los "habitus" malos o vicios*

Santo Tomás estudia con amplitud el acto de los mismos, que es el pecado. Ellos apartan del bien e inclinan al mal (q. 71-89). Como causas del pecado, señala: 1ª, *la ignorancia* más o menos voluntaria; 2ª, *las pasiones* desde el momento en que se hacen desordenadas; 3ª, *la malicia* pura, que es evidentemente más grave; 4ª, *el demonio*, que inclina al mal por sugestión influyendo en las facultades sensibles. Dios nunca es causa del pecado, del desorden moral, aunque sea causa primera de la entidad del acto físico del pecado (q. 79, a. 1-4); y aunque por el retiro merecido de sus gracias ciegue y endurezca a los malos.

Los pecados capitales, que inclinan a los otros, proceden del amor desordenado de sí mismo, de la concupiscencia de la carne, de la de los ojos, del orgullo de la vida, y son, según San Gregorio, la vanagloria, la envidia, la ira, la avaricia, la acedia o pereza espiritual, la gula y la lujuria (q. 84). De estos pecados capitales fluyen otros con frecuencia más graves, como el odio de Dios y la desesperación, porque el hombre no llega de pronto a la perversidad total.

### Artículo 5. — *El pecado*

Santo Tomás estudia el pecado no sólo en sus causas, sino también en sí mismo como acto (q. 71, a. 3). Admite la definición dada por San Agustín: "el pecado es un acto o una palabra o un deseo contrario a la ley eterna". Como los actos son especificados por sus objetos formales, los pecados son dis-

tinguidos específicamente en este lugar por sus objetos (q. 72, a. 1), mientras que Escoto los distingue más bien por su oposición a tal o cual virtud, y Vásquez en cuanto que se oponen a tal o cual precepto.

Sobre *la distinción del pecado mortal y del pecado venial* Santo Tomás hace esa profunda observación: que la noción de pecado no se encuentra en ambos unívocamente, como un género con dos especies, sino tan sólo de una manera *analógica*. Pues lo que constituye el pecado se encuentra en primer lugar y ante todo en el pecado mortal que nos aparta de Dios fin último, *aversio a fine ultimo*. Por eso el pecado mortal es propiamente *contra legem* y es de suyo irreparable, mientras que el pecado venial es un desorden, no con relación al último fin, sino *con relación a los medios*, y es más bien *præter legem*, en cuanto que no aparta de Dios, sino que entorpece nuestra marcha hacia El, y por consiguiente es reparable (q. 88, a. 1, corp. y ad 1um).

El efecto *del pecado mortal* es privar al alma de la gracia santificante, disminuir nuestra inclinación natural a la virtud, y nos hace dignos de una pena eterna, porque es un desorden de tal naturaleza que si no va seguido del arrepentimiento, *dura siempre* como pecado habitual y entraña una pena que también dura siempre (q. 85-87). Sin embargo, todos los pecados, incluso los mortales, no revisten la misma gravedad; son tanto más graves cuanto más directamente vayan contra Dios, como, los pecados de apostasía, de desesperación, y de odio de Dios.

*El pecado venial* empaña la claridad actual que dan al alma los actos de las virtudes, pero no la claridad habitual de la gracia santificante (q. 89, a. 1); pero puede conducir insensiblemente al pecado mortal (q. 88, a. 3), y merece una pena temporal (q. 87, a. 5). Un acto débil *(remissus)* de virtud contiene una *imperfección*, que no es un pecado venial, es decir un mal *(privatio boni debiti)*, sino la negación de una perfección deseable, y constituye un menor bien, es una menor prontitud en el servicio de Dios. Ver sobre la distinción del pecado venial y de la impefección lo que dicen, entre los tomistas, los Salmanticenses *(Curs. theol., De peccatis*, tr. XIII, disp. XIX,

dub. 1, n. 8 y 9, y *De incarnatione, in III^um*, q. 15, a. 1, *De impeccabilitate Christi*).

*El pecado original* (q. 81-83), es específicamente distinto de los pecados actuales de los cuales acabamos de hablar, es un pecado de naturaleza, que se trasmite con ésta. Es un desorden voluntario en su causa (en la voluntad del primer hombre); consiste formalmente en la privación de la justicia original, por la cual nuestra voluntad estaba sometida a Dios: *Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali* (q. 82, a. 3). La concupiscencia es su elemento material *(ibíd.)*. El pecado original, que es perdonado por el bautismo, está ante todo en la esencia del alma (como privación de la gracia habitual o santificante), antes de inficionar la voluntad y las demás potencias (q. 83, a. 2-4). No insistimos ahora en este punto, porque ya hemos hablado muy extensamente de él en páginas anteriores, en el tratado del hombre y del estado de justicia original.

## IV. LA LEY

Después de haber considerado las virtudes y los vicios como principios de los actos humanos, Santo Tomás trata de Dios en cuanto que es causa de los actos humanos por la ley y por la gracia.

La ley es definida "una ordenación o prescripción de la razón para el bien común, dictada y promulgada por aquel que debe velar por la comunidad" (q. 90, a. 4). Su violación merece una pena, a fin de que el orden violado sea restablecido (q. 92, a 2). Hay muchas clases de leyes. La más elevada, de la cual proceden todas las demás, es *la ley eterna,* que es la ordenación de la divina sabiduría que dirige todas las cosas: *ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum (cf.* q. 93, a. 1). Toda creatura racional conoce una cierta irradiación de la misma, por lo menos los principios comunes de la ley natural *(ibid.,* a. 2). De la ley eterna, en efecto, dimana en primer término *la ley natural: participatio legis æternæ in rationali creatura;* esta ley natural está impresa en nuestras facultades enderezadas e inclinadas a sus actos propios y al fin querido por el autor de nuestra naturaleza *(ibid.)*. Por lo tanto es inmutable como nuestra naturaleza, que expresa una idea divina. El primer precepto de la ley natural es: "hay que hacer el bien y evitar el mal"; se trata del bien honesto, conforme con la recta razón; de este principio se deducen los demás preceptos de la ley natural relativos a la vida individual, a la vida familiar, a la vida social, al culto debido a Dios (q. 94, a. 2).

*Las leyes positivas* divina y humana presuponen la ley eterna y la ley natural. Santo Tomás trata detalladamente de la ley del Antiguo Testamento y de la del Nuevo; las compara

y muestra que la ley nueva está inscripta en primer lugar en nuestras almas, antes de estar inscripta en el papel; es la misma gracia y las virtudes infusas enderezadas a sus propios actos (q. 106, a. 1). Es más perfecta que la antigua ley, la perfecciona, porque es más interior, más elevada; es sobre todo una ley de amor, porque recuerda constantemente la preeminencia de la caridad y de los dos grandes preceptos del amor a Dios y al prójimo (q. 107). *Las leyes humanas,* dictadas por una autoridad humana para el bien común de la sociedad, deben ser conformes con la ley natural y con la ley divina positiva (q. 95, a. 3); deben ser honestas, justas, posibles según la naturaleza y las costumbres de la región y del tiempo *(ibíd.)*. Las leyes humanas justas obligan en conciencia porque proceden de la ley eterna; las leyes humanas injustas no obligan en conciencia, pero conviene observarlas cuando de este modo se puede evitar un mal mayor; en tal caso uno cede algo de su derecho, sin ceder en cuanto a su deber. No se debe obedecer a una ley inferior que fuese manifiestamente contraria a una ley más elevada, sobre todo a una ley divina (q. 96, a. 4).

Puede verse en qué grado se diferencia esta doctrina de Santo Tomás, de un modo especial sobre *la inmutabilidad de la ley natural,* de la doctrina de Duns Escoto, que ha sostenido que tan sólo los preceptos relativos a Dios son necesarios, y que si Dios revocase el precepto *non occides,* la muerte de un inocente no sería un pecado. Desde este punto de vista, la ley natural que determina las relaciones de los hombres entre sí, ya no se distingue de la ley positiva. Ockam llega más lejos todavía y dice que Dios, que es infinitamente libre, habría podido mandarnos que lo odiáramos. "Esto es deshonrar a Dios, dirá Leibniz; pues, ¿por qué no podría ser El tanto el mal principio de los maniqueos como el buen principio de los ortodoxos?" *(Teodic.,* II, 176). Esta doctrina nominalista concluye en un positivismo jurídico completo; según ella ningún acto es intrínsecamente bueno, y ninguno es intrínsecamente malo. Esta doctrina se vuelve a hallar aún en Gerson, pues para éste, excepto el amor de Dios, no existe acto intrínsecamente bueno, que se oponga por naturaleza a un acto intrín-

secamente malo (ver *Dict. théol., cath.,* art. *Gerson,* col. 1322).

Santo Tomás, por el contrario, sostiene —con la inmutabilidad de la naturaleza humana—, la del derecho natural, que debe esclarecer desde lo alto toda legislación digna de este nombre.

## V. TRATADO DE LA GRACIA

PARA subrayar los principios que esclarecen el tratado de la gracia en la *Suma teológica* de Santo Tomás, hablaremos, según el orden por él elegido, de la necesidad de la gracia, de su esencia, de su división, de su causa y de sus efectos: la justificación y el mérito.

### ARTÍCULO 1. — *Necesidad de la gracia* (I-II, q. 109)

Según Santo Tomás y sus comentaristas, el hombre caído, sin una gracia especial, con la sola ayuda natural de Dios, puede conocer ciertas verdades naturales, fácilmente asequibles; esta ayuda natural, sin embargo, es especial y gratuita en cuanto que es concedida a este hombre y no a tal otro. Pero sin una gracia especial sobreañadida a la naturaleza, no es moralmente posible que el hombre caído conozca todo el conjunto de las verdades naturales, ni las más difíciles de entre ellas. Para alcanzar estas últimas, se requieren largos estudios, un ardiente amor de la verdad, una buena voluntad perseverante, la tranquilidad de las pasiones, lo cual supone, en el estado actual, una ayuda superior de Dios (a. 1).

Después de la revelación divina externamente propuesta, el hombre no puede creer en las verdades sobrenaturales por el motivo sobrenatural de la revelación divina sin una gracia interior, que ilumine su inteligencia y fortalezca su voluntad. Este punto doctrinal es defendido con toda firmeza por los tomistas contra todo lo que de lejos o de cerca se aproxime al pelagianismo o semipelagianismo. Ellos demuestran que el acto de fe con el cual nos adherimos a las verdades sobrenaturales por el motivo de la revelación divina, es esencialmente sobrenatural, *supernaturalis quoad substantiam vel essentiam*, en

razón de su objeto propio y del motivo formal que lo especifican. Un objeto formalmente sobrenatural, en efecto, no puede ser alcanzado en cuanto tal sino por un acto esencialmente sobrenatural. Los misterios de la fe no son tan sólo sobrenaturales como el milagro, el cual sí que es naturalmente cognoscible; el milagro sólo es sobrenatural por el modo de su producción, no por la esencia misma del efecto producido; por ejemplo, el milagro de la resurrección devuelve sobrenaturalmente la vida natural a un cadáver. Por el contrario la vida de la gracia, participación de la vida íntima de Dios, es esencialmente sobrenatural; asimismo los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Redención. Son sobrenaturales por su misma esencia, y sobrepujan por consiguiente a todo conocimiento natural, ya sea humano, ya sea angélico (*cf.* los salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart, *in I^am^, II^ae^*, p. 109, a. 1).

En cuanto a esto los tomistas se separan claramente de Escoto, de los nominalistas, de Molina, que sostienen que el asentimiento de la fe por el motivo de la revelación divina es natural en cuanto a la substancia y sobrenatural por una modalidad sobreañadida. Esto hace pensar en aquello de "sobrenatural pegado", y es contrario al principio: "los actos y los *habitus* son especificados por sus objetos formales"; un objeto sobrenatural, por lo tanto, sólo puede ser alcanzado como tal por un acto esencialmente sobrenatural. Por lo demás, si el acto de fe fuese natural en cuanto a la substancia, otro tanto habría que decir de los actos de esperanza y de caridad, y la caridad de la tierra ya no sería la misma que en el cielo, porque en el cielo será, como la visión beatífica, esencialmente sobrenatural.

Sin embargo los tomistas conceden que después de la predicación de la doctrina revelada, el hombre caído, sin la gracia, con la sola ayuda natural de Dios, puede conocer y admitir *materialmente* las verdades sobrenaturales, con un asentimiento imperfecto y por un motivo humano. Por eso los herejes formales conservan algunos dogmas por juicio propio y por voluntad propia, después de haber rechazado las verdades que les desagradan. Esta ya no es más la fe infusa, sino una fe humana, que recuerda la fe adquirida de los demonios, pues

estos últimos admiten los misterios sobrenaturales a causa de la evidencia de los milagros que confirman la revelación. La fe que se funda únicamente en la evidencia de estas señales es posible sin la gracia, pero no la fe que se funda formalmente en la veracidad de Dios autor de la vida sobrenatural.

Por lo tanto la gracia es necesaria para creer las verdades de fe en razón de la autoridad de Dios revelante, y esta gracia no falta a ningún adulto sino por su culpa, porque si el adulto no resistiese a la voz de su conciencia y a las primeras gracias prevenientes, sería conducido hasta la de la fe (II-II, q. 2, a. 5, ad 1um).

El hombre en estado de pecado mortal, o privado de la gracia santificante y de la caridad, puede hacer algunos actos moralmente buenos de orden natural, y si conserva la fe y la esperanza infusas, puede hacer los actos sobrenaturales de las mismas con una gracia actual.

*Sin la gracia de la fe, el hombre caído puede hacer algunos actos naturales moralmente buenos:* honrar a sus padres, pagar sus deudas, etc.; por eso todos los actos de los infieles no son pecados. La razón de ello consiste en que la inclinación natural al bien moral existe también en ellos, aunque esté debilitada. El infiel no está inmutablemente inmovilizado en el mal. Para realizar estos actos *ethice bonos,* necesita sin embargo de la moción natural de Dios, que es gratuita tan sólo en cuanto que es concedida a un determinado hombre y no a tal otro en el cual Dios permite más pecados (I-II, q. 109, a. 2).

*El hombre caído, con las solas fuerzas de su naturaleza, sin la gracia que cura, no puede amar más que a sí mismo y sobre todas las cosas, con un amor de estimación "afectivamente eficaz", a Dios autor de su naturaleza,* y con mayor razón a Dios autor de la gracia (*ibíd.,* a. 3).

Escoto, Biel y Molina conceden que el hombre sin la gracia no puede amar a Dios, autor de la naturaleza, con un amor efectivamente eficaz, que sea no sólo un firme propósito, sino también la ejecución de éste, lo cual implica el cumplimiento de toda la ley natural. Los tomistas sostienen que la gracia que cura, *gratia sanans,* es necesaria hasta para llegar a este firme propósito, anterior a su ejecución. Dice Santo Tomás

(*ibid.*, a. 3): *Ad diligendum Deum naturaliter super omnia, in statu naturæ corruptæ, indiget homo auxilio gratiæ sanantis.* La razón es fácil comprenderla, porque en el estado de naturaleza corrompida o herida, el hombre está inclinado a su bien propio más que a Dios, a no ser que sea curado por la gracia, *in statu naturæ corruptæ, homo ab hoc (amore Dei super omnia) deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum nisi sanetur per gratiam Dei.*

Porque es evidente que una facultad herida o debilitada no puede ejercitar con relación a Dios, autor de la naturaleza, el más elevado de los actos que produciría si estuviese perfectamente sana. Esta debilidad de la voluntad del hombre caído consiste según los tomistas en que ésta está directamente apartada del último fin sobrenatural, y por lo menos de una manera indirecta del último fin natural. Todo pecado contra el último fin sobrenatural, en efecto, va indirectamente contra la ley natural, que nos obliga a obedecer a Dios en cualquier cosa que nos mande, ya sea en el orden natural, ya sea en un orden superior.

Por esta razón los tomistas sostienen generalmente contra Molina y sus discípulos que el hombre, en el estado de caída, tiene menos fuerzas para el cumplimiento de la ley moral natural de las que hubiese tenido en el estado de naturaleza pura. Pues en este estado puramente natural hubiese tenido una voluntad, no apartada por lo menos indirectamente del último fin natural, sino una voluntad capaz ya sea de inclinarse hacia este fin, ya sea de apartarse de él (*cf.* Billuart, *De gratia*, diss. II, a. 3).

Según lo que acabamos de exponer, uno se explica por qué el hombre caído, según Santo Tomás (q. 109, a. 4), no puede cumplir sin la gracia que cura toda la ley natural, porque en este caso tendríamos la ejecución del firme propósito del cual hablábamos, la cual no es posible sin la gracia que cura.

De donde se sigue que el hombre caído y en estado de pecado mortal no puede evitar sin una gracia especial todos los pecados mortales contra la ley natural y vencer todas las tentaciones (I-II, q. 109, a. 8).

En cuanto al justo, éste, con los socorros ordinarios de la gracia y sin un privilegio especial, puede evitar cada pecado venial, porque si éstos fuesen inevitables ya no serían pecados; pero no puede evitarlos a todos durante largo tiempo, porque la razón no puede estar siempre sobre aviso para reprimir todos los primeros movimientos desordenados *(ibid)*.

*¿Puede prepararse el hombre caído a la gracia sin la ayuda de una gracia actual?* Como es sabido, los semipelagianos respondieron afirmativamente, pues sostenían que el *initium salutis*, el comienzo de la buena voluntad saludable, proviene de nuestra naturaleza y que la gracia nos es dada con ocasión de este buen movimiento natural. Fueron condenados por el Segundo Concilio de Orange, que afirmó *la necesidad de la gracia actual preveniente para prepararse a la conversión.* Santo Tomás insiste sobre este punto *(ibid.*, a. 6, y q. 112, a. 3), recordando la frase del Salvador: "Nadie puede venir a mí, si mi Padre no lo atrae" *(Joann.*, VI), y la de Jeremías: "Conviértenos, Señor, y seremos convertidos" *(Lament.*, IV). La razón de esto consiste en que según el principio de finalidad, todo agente obra por un fin proporcionado y que por consiguiente la subordinación de los agentes corresponde a la de los fines. Ahora bien, el fin de la disposición a la gracia es sobrenatural. Por lo tanto esta disposición depende de un principio sobrenatural, de Dios autor de la gracia. Los actos naturales no tiene ninguna proporción con el don sobrenatural de la gracia y por lo tanto no pueden disponernos a ella. Entre estos dos órdenes media una distancia ilimitada.

¿Cómo se debe entender entonces el axioma comúnmente aceptado: *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam?* Santo Tomás y sus comentaristas, para ser fieles al Segundo Concilio de Orange, creen que debe ser entendido de la siguiente manera: "Al que hace lo que puede con la ayuda de la gracia actual, Dios no niega la gracia habitual"; pero no puede admitirse que Dios confiera esta gracia actual porque el hombre hace por sí solo un buen uso de su voluntad natural (I-II, q. 109, a. 6; q. 112, a. 3). San Agustín dice en efecto: *Quare hunc trahat Deus, et illum non trahat, noli iudicare, si non vis errare* (*in Joan.*, tr. XXVI). Nos en-

contramos ante una misericordia especial la cual, por un juicio inescrutable de Dios, es hecha a este pecador y no a aquel otro. Este juicio divino ya no sería inescrutable, si la gracia fuese otorgada a causa de la buena disposición natural. A la cuestión: ¿por qué Dios atrae a éste y no a aquél?, habría que responder simplemente: porque éste con sus propias fuerzas naturales se ha dispuesto a ello y el otro no. Esta explicación suprimiría el misterio y perdería de vista la distancia ilimitada que existe entre los dos órdenes de la naturaleza y de la gracia.

Sabido es que Molina y sus discípulos entienden en otra forma el axioma citado. Según ellos, al que hace lo que puede con sus fuerzas naturales, Dios le da la gracia actual, a causa de los méritos del Salvador, y si la emplea bien, también le da la gracia habitual. Esta divergencia entre las dos escuelas proviene de aquella otra divergencia que existe entre sus principios referentes a la ciencia de Dios y a la eficacia de los decretos de su voluntad. Molina aplica en este caso su teoría de la ciencia media, que los tomistas siempre han rechazado, porque a su entender introduce una pasividad en Dios. De lo que llevamos expuesto se deduce que el hombre no puede salir del estado de pecado sin la ayuda de la gracia (q. 109, a. 7).

*El hombre ya justificado,* por más elevado que sea su grado de gracia habitual, *necesita una gracia actual para cada acto meritorio.* Porque la gracia habitual y las virtudes infusas que fluyen de ella sólo dan la facultad o el poder de obrar bien sobrenaturalmente; pero para la propia acción es necesaria una moción divina como en el orden natural.

*Por último, ¿tiene necesidad el justo de una ayuda especial de la gracia para perseverar hasta la muerte?* Esta es la cuestión tratada por San Agustín en su libro *De dono perseverantiæ,* escrito para afirmar la necesidad de este gran don de Dios contra los semipelagianos. Más tarde éstos fueron condenados en el Segundo Concilio de Orange (can. 10). Es el don especial que todos pedimos en el *Pater* cuando decimos: *Adveniat regnum tuum.* La gracia de la perseverancia final es la unión del estado de gracia y de la muerte, ya sea que el justo sea adulto o no, y ya sea que haya sido justificado un momento

antes o muchos años antes. Ahora bien, ¿esta unión de la gracia y de la muerte es manifiestamente un efecto especial de la Providencia, y hasta de la Predestinación, puesto que este don sólo es concedido a los predestinados?

¿En qué consiste? Para el niño que muere poco después del bautismo, es el estado de gracia que perdura hasta el momento de la muerte, permitida por la Providencia en un determinado instante, antes de que el niño haya perdido la gracia santificante. Para los adultos este don encierra no sólo una gracia suficiente, que da la facultad o el poder de perseverar, sino también una *gracia eficaz*, por la cual el adulto predestinado persevera de hecho, incluso en medio de grandes tentaciones, con un postrer acto meritorio. Los tomistas y los molinistas se dividen aquí en cuanto a la manera con que es eficaz esta gracia: para los primeros, es eficaz por sí misma; para los segundos, se hace eficaz por el consentimiento humano previsto por la ciencia media.

Esta es la doctrina tomista de la necesidad de la gracia para conocer las verdades sobrenaturales, para hacer el bien, para evitar el pecado, para disponerse a la justificación, para llevar a cabo cada acto meritorio y para perseverar hasta el fin.

## ARTÍCULO 2. — *La esencia de la gracia*

Se trata ahora de una manera especial de la gracia habitual, que es la gracia por excelencia, la que nos hace hijos de Dios y herederos suyos; la gracia actual está relacionada con ella como la disposición con la forma y como la ayuda que hace obrar sobrenaturalmente.

Santo Tomás (q. 110, a. 1), demuestra en primer término que la gracia habitual, que nos hace agradables a los ojos de Dios que nos ama, no es en nuestra alma una simple denominación extrínseca, como cuando decimos que somos vistos y amados por otra persona humana o que un niño pobre es adoptado por un rico. La gracia es en nosotros algo real, según estas palabras de San Pedro *(II Petr.*, I, 4): *Maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Por la gracia participamos de la naturaleza

divina. La razón de esto es la siguiente: mientras que el amor humano, por ejemplo, el del rico que adopta un niño, supone la amabilidad en este niño, el amor de Dios, que nos adopta, no supone la amabilidad en nosotros, sino que la establece o la produce. No es éste un amor estéril o solamente afectivo, sino un amor efectivo eficaz que, lejos de suponer el bien, lo realiza. Por eso Dios no puede amar al hombre sin producir en él un bien, ya sea un bien de orden natural, como cuando le da la existencia, la vida, la inteligencia, ya sea un bien de orden sobrenatural, cuando lo hace su hijo adoptivo o amigo suyo con miras a una bienaventuranza enteramente sobrenatural en la que El mismo se da eternamente.

Con esta profundísima razón Santo Tomás une el tratado de la gracia con el de Dios, especialmente en la cuestión 20, *De amore Dei*, donde dice (a. 2): *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*. Este amor increado no supone la amabilidad en nosotros, sino que nos hace amables a los ojos de Dios.

Por eso mismo Santo Tomás excluyó por adelantado el error de Lutero, el qual dirá que los hombres son justificados con la sola imputación o atribución extrínseca de los méritos de Cristo, sin que la gracia y la caridad sean derramadas en sus corazones; lo cual es evidentemente contrario a la enseñanza de la Escritura, que afirma que la gracia y la caridad nos han sido dadas con el Espíritu Santo *(Rom.,* V, 5).

¿La gracia santificante es en el alma *una cualidad,* un don habitual permanente? Es llamada por la Escritura agua viva que salta hasta la vida eterna *(Joann.,* IV, 14), la semilla de Dios *(I Joann.,* III, 9), que la tradición explica diciendo *semen gloriæ,* el germen de la gloria o de la vida eterna. Santo Tomás *(ibíd.,* a. 2), precisa y formula una doctrina que será cada día más aceptada, y aprobada en cierto modo por el Concilio de Trento (sess. VI, can. 11, y c. XVI). No es conveniente, observa, que Dios subvenga a las necesidades de los que ama, más en el orden natural que en el orden sobrenatural. Ahora bien, en el primer orden nos ha dado la naturaleza y sus facultades como principio radical y como principios próximos de operación. Por consiguiente conviene en sumo grado

que para el fin sobrenatural nos dé la gracia y las virtudes infusas como principio radical y como principios próximos de operaciones sobrenaturales. Por eso la gracia santificante es una cualidad espiritual y sobrenatural permanente, principio radical de los actos meritorios de la vida eterna. La gracia habitual constituye por lo tanto en el justo como una segunda naturaleza, que le permite conocer y amar a Dios de una manera connatural en un orden superior al de nuestras facultades naturales.

Reuniendo los textos de Santo Tomás referentes a la esencia de la gracia santificante (q. 110, a. 1, 2, 3, 4; q. 112, a. 1), puede verse, como enseñan sus comentaristas, que para él aquélla es una participación formal y física de la naturaleza divina, pero solamente analógica. De este modo entiende las palabras de San Pedro *(II Petr.,* I, 4). Estas palabras inspiradas, lejos de exagerar los dones sobrenaturales de Dios, no llegan a expresarlos perfectamente. Para entenderlos bien, es preciso notar que la naturaleza divina es el principio de las operaciones divinas por las cuales Dios se ve inmediatamente y se ama desde toda la eternidad. Pues bien, la gracia santificante es el principio radical que nos dispone para que veamos a Dios inmediatamente, para que lo amemos eternamente, y para que todo lo hagamos por El. Por consiguiente es una participación de la naturaleza divina.

No es tan sólo una participación moral, por imitación de las costumbres divinas, de la bondad de Dios. Antes al contrario es una participación real y física de orden espiritual y sobrenatural, porque es un principio radical de operaciones reales y físicas, esencialmente sobrenaturales. En otros términos, mientras que la adopción humana de un niño pobre por un rico sólo le confiere un derecho moral a una herencia, cuando Dios nos ama y nos adopta, su amor produce un efecto real en nuestra alma *(ibíd.,* a. 1).

Es una participación no virtual y transitoria (como la gracia actual que dispone para la justificación), sino formal y permanente. Es, en fin, una participación no unívoca sino analógica, porque la naturaleza divina es en sí absolutamente independiente é infinita, mientras que la gracia es esencialmen-

te dependiente de Dios y finita o limitada. Además, no es más que un accidente en nuestra alma, no una substancia, y nunca logrará que lleguemos a un conocimiento absolutamente comprehensivo, sino tan sólo intuitivo de Dios.

Es, sin embargo, una participación analógica de la Deidad tal como ésta es en sí misma, y no sólo tal como es concebida por nosotros, ya que es el principio radical que nos prepara para que veamos inmediatamente a la Deidad.[6] Pues de la gracia habitual consumada fluye hasta la inteligencia de los bienaventurados la luz de gloria que les hace ver inmediatamente la esencia divina, *sicuti est*, tal como es en sí misma.

Hay que notar con atención que la gracia santificante es por eso una participación de la Deidad, en cuanto que ésta es superior al ser, a la vida, a la inteligencia, a todas las perfecciones naturalmente participables y naturalmente cognoscibles, que la Deidad contiene en su eminencia *formaliter eminenter. Deitas ut sic est super ens et unum, super esse, vivere, intelligere.* La piedra participa del ser y se asemeja analógicamente a Dios como ser; la planta participa de la vida, y se asemeja analógicamente a Dios como viviente; nuestra alma por su misma naturaleza participa de la intelectualidad y se asemeja analógicamente a Dios como inteligente, o como naturaleza intelectual. Sólo la gracia santificante participa de la Deidad como Deidad, de la naturaleza divina como divina, de la vida íntima de Dios como Dios. En otros términos, la Deidad como tal, *Deitas sub ratione Deitatis*, no es participable naturalmente ni por consiguiente naturalmente cognoscible. Sólo la fe infusa puede hacer que la conozcamos en la tierra positiva y obscuramente, y sólo la luz de gloria puede hacer que la veamos.

Estamos aquí en el orden de la verdad y de la vida esencialmente sobrenaturales, que supera las demostraciones en pro y en contra de la razón. Dicho de otra forma: los adversarios de la fe no pueden demostrar que la gracia santificante tal como la concibe la Iglesia sea imposible. Pero tampoco su posibilidad es rigurosamente demostrable con la sola razón, según el parecer de los tomistas, porque pertenece a un orden esencialmente sobrenatural. Sin embargo, esta posibilidad intrín-

seca de la gracia se manifiesta por los argumentos profundísimos de conveniencia que acabamos de recordar; hasta se puede profundizarlos siempre más y más; pero en ningún caso serán demostraciones rigurosas de orden puramente racional o filosófico, porque sobrepujan este orden, porque están sobre la esfera de lo demostrable. La posibilidad intrínseca y la existencia de la gracia son afirmadas con certeza no por la razón sino por la fe. Esto se resume en esta fórmula generalmente aceptada: *possibilitas intrinseca gratiæ non proprie probatur, nec improbatur, sed suadetur et sola fide firmissime tenetur.* Hemos expuesto ampliamente en otra ocasión esta doctrina: *¿Es rigurosamente demostrable la posibilidad de la gracia?* "Revue thomiste" (marzo de 1936). Ver también *El sentido del misterio* (Buenos Aires, 1945, pp. 193-200).

De lo que antecede se deduce que *la gracia santificante es sobrenatural por su esencia misma* y que supera todas las naturalezas creadas y creables. La naturaleza angélica es relativamente sobrenatural con relación a la nuestra, pero no lo es esencialmente. El milagro sólo es sobrenatural por el modo de su producción y no por la naturaleza del efecto producido; por ejemplo, la resurrección devuelve *sobrenaturalmente la vida natural* a un cadáver (vegetativa y sensitiva), pero no le da una vida sobrenatural. La gracia por el contrario es sobrenatural por su misma esencia, lo que hace decir a Santo Tomás que el menor grado de gracia santificante vale más que todas las naturalezas creadas tomadas en conjunto, no exceptuadas las naturalezas angélicas: *Bonum gratiæ unius (hominis), majus est quam bonum naturæ totius universi* (I-II, q. 113, a. 9, ad 2$^{um}$); *Gratia nihil aliud est quam quædam inchoatio gloriæ in nobis* (II-II, q. 24, a. 3, ad 2$^{um}$). Para comprender todo el valor de la gracia, *semen gloriæ*, germen de la vida eterna, habría que haber gozado de la visión beatífica.

Por eso Dios ama más al justo, en el cual habita por la gracia, que a todas las creaturas que sólo tienen una vida natural, así como el padre ama más a sus hijos que a su casa, sus campos y sus rebaños. Desde este punto de vista San Pablo nos dice que Dios todo lo ha hecho por los elegidos.

La distinción de los dos órdenes de la naturaleza y de la

gracia es afirmada aquí con mucha mayor firmeza que en Duns Escoto, el cual hace entre ellos una distinción contingente, pues según él Dios habría podido, si hubiese querido, darnos la luz de gloria como una propiedad de nuestra naturaleza; desde este punto de vista la gracia y la gloria serían sobrenaturales solamente de hecho, no de derecho, no por su misma esencia. También los nominalistas dicen que la gracia habitual no es necesariamente sobrenatural en su mismo ser, en su realidad, sino que da un derecho moral a la vida eterna, algo así como el papel moneda, que aunque no sea más que papel, da derecho a una determinada suma de plata o de oro. Esta tesis nominalista preparaba la de Lutero según la cual la gracia no es más que la imputación moral o la atribución que se nos hace de los méritos de Cristo. Santo Tomás por el contrario había acentuado profundamente la diferencia de la adopción humana que no enriquece el alma del niño adoptado, y la adopción divina que le da el germen de la vida eterna.

De lo expuesto se sigue que *la gracia santificante es distinta de la caridad*, porque la caridad es una virtud infusa, que perfecciona una facultad, una potencia operativa, la voluntad; y como la virtud humana adquirida supone la naturaleza humana, así también una virtud infusa supone la naturaleza elevada a la vida sobrenatural para un fin divino, y esta vida sobrenatural es dada al alma por la gracia santificante. En cualquier orden, el obrar sigue al ser que obra, y Dios no deja de proveer a nuestras necesidades tanto en el orden sobrenatural como en el orden de la naturaleza (*ibid.*, a. 3). La gracia por lo tanto es recibida en la esencia misma del alma, mientras que la caridad es recibida en la voluntad (*ibid.*, a. 4). Esta gracia consumada es llamada la gloria, ella es el principio radical del cual dimana, en la inteligencia, la luz de gloria, y, en la voluntad, la caridad inamisible.

### ARTÍCULO 3. — *Divisiones de la gracia* (q. 111)

Las principales divisiones de la gracia mencionadas y explicadas por Santo Tomás son las siguientes: *La gracia santificante*, de la cual fluyen las virtudes infusas y los siete dones,

es una vida nueva, que nos une con Dios; se distingue por lo tanto de las gracias en cierta manera externas llamadas gracias *gratis datæ* o carismas, como la profecía o el don de los milagros, que proporcionan solamente ciertas señales de la intervención divina. Estas señales no son por sí mismas una vida nueva que una con Dios, y hasta han podido recibirlas algunos hombres en estado de pecado mortal. Santo Tomás insiste mucho sobre este punto: que la gracia santificante es mucho más excelente que las gracias *gratis datæ*. De donde se sigue que la contemplación infusa, que procede de la fe iluminada por los dones del Espíritu Santo, pertenece al orden no de los carismas sino de la gracia santificante y que entra dentro del desarrollo de ésta, como el preludio normal de la vida celestial.

Santo Tomás ya ha indicado con anterioridad la distinción entre *la gracia habitual* permanente, principio radical de las virtudes infusas y de los siete dones, y *la gracia actual* transitoria que mueve a los actos sobrenaturales. Esta distinción descansa en este principio: el obrar supone el ser, *operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi.*

El Santo Doctor insiste *(ibíd.,* a. 2), sobre la distinción entre la gracia actual *operante* y la gracia actual *cooperante.* Bajo la segunda la voluntad se mueve a sí misma a su acto, en virtud de un acto anterior, por ejemplo, por el hecho de que quiere un fin se mueve a la elección de los medios, como cuando al ver que llega la hora de nuestra oración cotidiana nos ponemos a rezar. Bajo la gracia actual *operante,* en cambio, la voluntad no se mueve a sí misma a su acto en virtud de un acto anterior, sino que es movida por una inspiración especial, principalmente por la inspiración de los dones del Espíritu Santo, y así nos sucede que en medio de un trabajo absorbente recibimos la inspiración imprevista de orar, y bajo esta inspiración dócilmente aceptada oramos libremente. En este último caso el acto es libre, pero no es el fruto de una deliberación discursiva; como sucede en la contemplación infusa y en el amor infuso, el mismo acto es llamado infuso, porque no podemos movernos a él por nosotros mismos con una gracia cooperante, sino que es el fruto de una gracia operante o inspiración especial.

Entre las divisiones de la gracia, la que ha suscitado más discusiones es la de la gracia suficiente y de la gracia eficaz; expondremos sobre este punto la doctrina tomista clásica.

## Artículo 4. — *Gracia suficiente y gracia eficaz*

La doctrina tomista de la distinción entre la gracia suficiente, que puede permanecer estéril, y la gracia eficaz que hace llevar a cabo el acto saludable, sostiene que la gracia eficaz, o seguida de su efecto, es ***intrínsecamente eficaz*** porque Dios lo quiere, y no tan sólo extrínsecamente eficaz porque la creatura libre quiere consentir en ella; en otros términos, es la gracia eficaz quien suscita el consentimiento de nuestra voluntad, mientras que la gracia suficiente da únicamente el poder de obrar, *sin que nos haga producir el acto mismo.*

Notemos los principales textos de Santo Tomás en los cuales está expresada esta doctrina, y luego veremos en qué textos escriturísticos se apoya, y que ella se deriva inmediatamente de la distinción entre la voluntad divina antecedente y la voluntad divina consiguiente, tal como la ha formulado el Santo Doctor, y que está plenamente de acuerdo con la distinción del acto y de la potencia.

Santo Tomás distingue entre gracia suficiente y gracia eficaz, cuando dice *(in Epist. I ad Tim.*, II, 6): *Christus est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus efficaciter, pro omnibus sufficienter, quia pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet efficatiam nisi in electis, propter impedimentum.* Dios remedia muchas veces este *impedimentum*, pero no siempre. Este es el misterio. Dice también (I, q. 23, a. 5, ad 3um): *Deus nulli subtrahit debitum;* y (I-II, q. 106, a. 2, ad 2um): *lex nova quantum est de se sufficiens auxilium dat ad non peccandum*, y *(ibíd.*, a. 1 y 2): *lex nova est principaliter lex indita in corde, et justificat.* Santo Tomás precisa también cuando dice *(in Epist. ad Ephes.*, III, 7, lect. 3): *Auxilium Dei est duplex. Unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio, sive actualitas. Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem et gratiam per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum. Sed ipsam ope-*

*rationem confert in quantum in nobis interius operatur movendo et instigando ad bonum... Operationem Deus efficit, in quantum virtus ejus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate* (ver también I-II, q. 109, a. 1, 2, 9, 10; q. 113, a. 7, 10).

A todos los hombres es dada una ayuda suficiente para que *puedan cumplir* los mandamientos divinos que conocen, porque Dios no manda lo imposible; y en cuanto a la ayuda eficaz por la cual los *cumplen efectivamente*, "si es dada a este pecador es por misericordia, y si es negada a este otro es por justicia" (II-II, q. 2, a. 5, ad. 1um). En efecto, si el hombre resiste de hecho a la gracia que le da el poder de obrar bien, merece ser privado de aquella que le haría obrar bien efectivamente (*cf.* I-II, q. 79, a. 2): *Deus proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit.*

Esta distinción de la gracia suficiente y de la gracia eficaz se apoya, según los tomistas, en los siguientes textos escriturísticos. La Escritura habla con frecuencia de la gracia que no produce su efecto como resultado de la resistencia del hombre. Se lee en los proverbios (I, 24): "Yo estuve llamando y vosotros no respondisteis"; también, Isaías (LXV, 2); en *Mat.*, XXIII, 37, Jesús dice: "Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que a ti son enviados, ¡cuántas veces quise recoger a tus hijos, como la gallina recoge a sus pollitos bajo las alas, y tú no lo has querido!" Esteban dice a los judíos antes de morir (*Act.*, VII, 51): "Vosotros resistís siempre al Espíritu Santo" (*cf. II Cor.*, VI, 1). Existen por lo tanto gracias que son estériles como resultado de nuestra resistencia. Sin embargo son suficientes, digan lo que digan los jansenistas, porque por ellas es realmente posible el cumplimiento de los preceptos divinos, pues de lo contrario Dios mandaría lo imposible, lo cual está contra lo que se dice en *I Tim.*, II, 4: "Dios quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad..., porque Jesucristo se dió a sí mismo en rescate por todos." Lo cual equivale a decir lo que afirma el Concilio de Trento, en los mismos términos de San Agustín (*De nat. et gratia*, c. XLIII, n. 50): *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod*

*possis et postulare quod non possis* (sess. VI, c. XI, Denz.-Bannw., n. 804). La gracia a la cual resiste el pecador y a la que hace estéril, era por cierto suficiente, en cuanto que hacía no efectivo pero sí realmente posible el cumplimiento del precepto o del deber, pues le daba el poder real y con frecuencia el poder próximo de consentir bien y de obrar bien.

Por otra parte la Escritura habla muchas veces de la gracia eficaz que produce su efecto, el acto saludable. Esto es evidente de un modo especial en los textos escriturísticos citados por el Segundo Concilio de Orange contra los semipelagianos: "Y os daré un nuevo corazón, y pondré en medio de vosotros un nuevo espíritu, y quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Y pondré mi espíritu en medio de vosotros, y haré que guardéis mis preceptos, y observéis mis leyes, y las practiquéis (*Ez.*, XXXVI, 27). "Como el barro está en manos del alfarero para hacer y disponer de él, y pende de su arbitrio el emplearlo en lo que quiera, así el hombre está en las manos de su Hacedor" (*Eccli.*, XXXIII, 13; *cf. Esth.*, XIII, 9; XIV, 13). También Jesús ha dicho (*Joann.*, X, 27): "Mis ovejas no se perderán jamás, ninguno las arrebatará de mis manos", y San Pablo agrega (*Phil.*, II, 13): "Pues Dios es el que obra en nosotros por un efecto de su buena voluntad no sólo el querer sino el ejecutar." De donde estas palabras del Segundo Concilio de Orange: *Quoties bona agimus, eus in nobis atque nobiscum ut operemur, operatur* (Denz.-Bannw., n. 182).

Por la manera con que se expresan la Escritura y este Concilio parece por cierto que la gracia eficaz, de la cual se habla en estos textos, es *eficaz por sí misma* o intrínsecamente, es decir porque Dios quiere que lo sea, y no ya tan sólo porque ha previsto que nosotros consentiríamos en ella sin resistencia.

Además, la doctrina tomista sobre la eficacia intrínseca de la gracia llamada eficaz, distinta de la gracia suficiente, fluye de una manera inmediata de la distinción entre la voluntad divina antecedente y la voluntad divina consiguiente, tal como ha sido formulada por Santo Tomás (I, q. 19, a. 6, ad 1um), y que ya antes hemos expuesto (p. 124, 2 ss.), cuando hablába-

mos de la voluntad de Dios. La voluntad antecedente mira al bien absolutamente considerado y no en tales circunstancias determinadas, por ejemplo a la salvación de todos los hombres, en cuanto que es bueno que todos los hombres se salven, de la misma manera que es bueno para el navegante conservar todas las mercaderías que transporta. La voluntad consiguiente mira al bien que se debe realizar *hic et nunc*, y el bien no se realiza sino *hit et nunc*; así el navegante que querría (condicionalmente) conservar todas las mercaderías que transporta, de hecho, durante una tempestad, quiere *hic et nunc* arrojarlas al mar a fin de salvar la vida de los viajeros. De un modo proporcional o analógico, Dios, que quiere con voluntad antecedente o condicional la salvación de todos los hombres, permite sin embargo, para manifestar su justicia, la impenitencia final de algunos pecadores como Judas, mientras que quiere con voluntad consiguiente y eficaz la perseverancia final *hic et nunc* de otros hombres, para manifestar su misericordia.

De la voluntad divina antecedente o salvífica universal fluyen por eso las gracias suficientes que tornan realmente posible el cumplimiento de los preceptos, sin hacerlos cumplir, sin embargo, efectivamente. De la voluntad divina consiguiente relativa a nuestros actos saludables dimana por el contrario la gracia intrínsecamente eficaz, que hace que nosotros cumplamos efectivamente los preceptos.

Hay que advertir, para entender el fundamento supremo de esta doctrina, que, como se dice en el Salmo CXXXIV, 6: *In cœlo et in terra omnia quæcumque voluit Deus, fecit.* Todo cuanto Dios quiere con voluntad consiguiente como que debe suceder *hic et nunc*, se cumple siempre. Y esto es lo que recuerda el Concilio de Tuzey, en 860, para acabar con las controversias suscitadas por los escritos de Gottschalck (*cf.* P. L., t. CXXVI, col. 123); y el mismo Concilio agrega: *Nihil enim in cœlo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit, aut fieri juste permittit.* De lo cual se sigue evidentemente: 1º, que ningún bien sucede de hecho *hic et nunc*, en este hombre y no en tal otro, sin que Dios no lo haya querido eficazmente desde toda la eternidad; y 2º, que ningún mal sucede *hic et nunc* en este hombre y no en tal otro, sin

que Dios no lo haya permitido. El pecador, en el preciso instante en que peca, puede evitar el pecado, y Dios desde toda la eternidad ha querido que pueda realmente evitarlo con la gracia suficiente; pero Dios no ha querido eficazmente que este pecador, por ejemplo Judas, evite de hecho en este instante este pecado; y si Dios lo hubiese querido eficazmente, este pecador no sólo podría evitar esta falta, mas también la evitaría de hecho. (4)

Estos son los principios ciertos y generalmente aceptados, en los cuales se apoya la doctrina tomista de la distinción entre *la gracia suficiente* que da el poder de obrar bien y *la gracia de suyo eficaz,* la cual, lejos de violentar nuestra libertad, la actualiza o nos mueve *fortiter et suaviter* a que demos libremente el consentimiento saludable. Hemos expuesto con mayor amplitud en otra obra este fundamento supremo de la distinción de las dos gracias, en un libro reciente *La Prédestination des saints et la grâce* (1936, pp. 257-264; 331-335; 141-169); ver también *Le fondement suprême de la distinction des deux grâces suffisante et efficace,* en "Rev. Thom." (mayo-junio de 1937); *Le dilemme: Dieu déterminant ou déterminé (ibíd.,* 1928, pp. 13-210).

Esta doctrina está resumida en la frase de San Pablo *(I Cor.,* IV, 7): *Quid habes quod non accepisti?* ¿Qué cosa tienes tú que no la hayas recibido? Por cierto que lo mejor que hallamos en los corazones de los justos que tienden a la vida eterna proviene de Dios. Ahora bien, lo mejor que hay en sus corazones es la determinación libre de sus actos saludables y meritorios. Pues es evidente que esta determinación libre, sin la cual no hay mérito posible, es más que la proposición del precepto, que el piadoso pensamiento o la piadosa veleidad que inclina al buen consentimiento, porque todo esto puede encontrarse en aquel que no presta este buen consentimiento. Hay evidentemente *más* en aquel que cumple de hecho el precepto que en aquel que pudiendo realmente cumplirlo no lo cumple, y este "más" no puede provenir únicamente de nosotros, sino que también debe provenir de Dios fuente de todo bien y causa primera de todo acto bueno.

Es lo que dice Santo Tomás (I, q. 20, a. 4): *Cum amor*

*Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* Ninguno sería mejor que otro, si no fuese más amado y ayudado por Dios. Por lo demás, si esta determinación libre, sin la cual no habría mérito posible, no proviniese de Dios, éste no la podría conocer desde toda la eternidad en su causalidad divina; y entonces su presciencia de los futuribles y de los futuros dependería o sería pasiva respecto a esta determinación que no provendría de El.

Por esta razón los tomistas nunca han podido admitir la teoría molinista de "la ciencia media" ni estas dos proposiciones de Molina: *Auxilio æquali fieri potest ut unus vocatorum convertatur, alius non. Auxilio gratiæ minori potest quis adjutus resurgere, quando alius majori auxilio non resurgit, durusque perseverat (cf. Concordia,* ed. París, 1876, pp. 51, 565, 617 ss.). Según la enseñanza común de los tomistas, de los agustinianos y de los escotistas, es preciso admitir, como se ha expresado Bossuet, dos gracias, "una de las cuales (la suficiente) deja a nuestra voluntad sin excusa ante Dios, y la otra (la eficaz) no le permite que se glorifique en sí misma".

Para comprender bien esta doctrina, hay que añadir las cinco observaciones siguientes:

1) La gracia suficiente, que da el poder de obrar, sin hacer todavía que ejecutemos libremente el acto saludable, es múltiple; es ora externa, como la predicación, los milagros que confirman la palabra de Dios; ora interna, como las virtudes infusas, los siete dones del Espíritu Santo, o también como la gracia actual que suscita en nosotros un buen pensamiento o un buen movimiento de voluntad anterior al consentimiento saludable. Todas estas gracias dan en diversos grados el poder de obrar bien, y las últimas dan el poder próximo. Ellas se diferencian intrínsecamente de la gracia de suyo eficaz, la cual en cambio, actualizando nuestra libertad en lugar de destruirla, nos mueve a que prestemos libremente el acto saludable. Entre estas dos gracias suficiente y eficaz, es notable la diferencia; se puede conceder lo más posible a la gracia suficiente en el orden del poder más próximo, más inme-

diato, más presto para la acción (*potentia proxima et expedita*), pero este poder de obrar nunca será el acto mismo, el mismo obrar. Afirmar lo contrario equivaldría a confundir la potencia y el acto. Decir que la gracia que da el poder real de obrar bien (anterior al acto mismo) no basta en su orden, equivale a decir que el hombre que duerme está ciego, equivale a negarle la potencia real de ver por el hecho de que no tiene el acto de la visión (*cf.* E. Hugon, *De gratia*, q. IV, n. IX).

2) Hay que notar también que la gracia actual suficiente para un acto perfecto como la contrición es eficaz para un acto menos perfecto como la atrición; por lo menos produce de hecho un buen pensamiento y muchas veces un buen movimiento de voluntad, que dispone al pleno consentimiento. Todos los tomistas, hasta los más rígidos, están de acuerdo en este punto, y dicen con Alvarez (*De auxiliis*, l. III, disp. LXXX): *Auxilium omne quod respectu unius actus est sufficiens, esse simul etiam efficax in ordine ad alium minus perfectum*), *ad quem efficiendum, per absolutum divinæ providentiæ decretum ordinatur, ita ut simpliciter sit sufficiens et efficax secundum quid.* De la misma manera, Gonet (*Clypeus, De voluntate Dei*, disp. IV, n. 147).

Todo acto saludable, incluso fácil, requiere una gracia de suyo e infaliblemente eficaz respecto a él, porque es un bien realizado *hic et nunc* y supone que Dios desde toda la eternidad lo ha querido eficazmente con voluntad consiguiente. *Nihil fit hic et nunc nisi quod Deus efficaciter voluit (si agitur de bono) aut permisit (si agitur de malo)* (*cf.* N. del Prado, *De gratia*, 1907, t. III, p. 423). Y como dice Bossuet (*Traité du libre arbitre*, c. VIII), no se puede negar a Dios el poder de actualizar nuestra libertad, de producir en nosotros y con nosotros nuestra determinación libre y saludable, sin la cual no existiría el mérito.

3) Resistir a la gracia suficiente es un mal que sólo proviene de nosotros, de nuestra defectibilidad y de nuestra deficiencia. Por el contrario, no resistir a la gracia suficiente es un bien, que no puede provenir únicamente de nosotros, sino que también proviene de Dios fuente de todo bien, como de su causa primera. Además es un bien realizado *hic et nunc*,

lo cual supone que Dios desde toda la eternidad lo ha querido eficazmente.

Como dice Billuart: *Non diffitemur, imo pro certo tenemus, quod, ut homo gratiæ sufficienti non desit, eique consentiat, requiritur gratia efficax; sed quod bene adverte, ut illi desit, ut illi resistat, ut peccet, non requiritur gratia efficax, sed sufficit defectiva ejus voluntas; et quia illa resistentia, istud peccatum præcedit natura et ordine privationem gratiæ efficacis, ideo verum est dicere hominem privari gratia efficaci, quia peccando sufficienti resistit, non vero peccare, quia privatur gratia efficaci (De gratia,* diss. V, a. 4).

4) La gracia eficaz nos es ofrecida en la gracia suficiente como el fruto en la flor, como el acto en la potencia; pero si uno resiste a la gracia suficiente, merece ser privado de la gracia eficaz. La resistencia cae sobre la gracia suficiente, como el granizo sobre un árbol en flor que prometía muchos frutos (*cf.* Lemos, *Panoplia gratiæ,* l. IV, tr. III, c. VI, n. 78).

5) No debe sorprendernos que esto siga siendo un gran misterio, pues es el misterio de la íntima conciliación de la voluntad salvífica universal y de la predilección divina respecto a los elegidos; en otros términos, es el misterio de la íntima conciliación de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la soberana libertad. Ahora bien, esta conciliación sólo puede hacerse en la eminencia de la Deidad o de la vida íntima de Dios que permanece oculta para nosotros, mientras que no hayamos recibido la visión beatífica. Como decía San Próspero en una proposición conservada por el Concilio de Quiersy: *Quod quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum* (Denz.-Bannw., n. 318). Esto es lo que dice el sentido cristiano, cuando de dos pecadores mal dispuestos por igual, el uno se convierte y el otro no; es, se dice, *el efecto de una misericordia especial* de Dios para con éste y no para con el otro. Todo lo real y bueno que hay en nosotros proviene de Dios, y tan sólo el mal no puede provenir de El.

Estos son los principios que dominan la doctrina tomista de la eficacia de la gracia, que se dice derivar de San Agustín y de San Pablo.

## ARTÍCULO 5. — *La causa principal de la gracia*

De acuerdo a lo que antecede, esta causa sólo puede ser Dios, considerado en su vida íntima, puesto que la gracia es una participación de la naturaleza divina. Como sólo el fuego puede ignificar, así también sólo Dios puede deificar (q. 112, a. 1).

La gracia no es creada de la nada, ni concreada, porque no es una realidad subsistente; sino que supone un sujeto del cual depende en su hacerse y en su ser: el alma misma, de la cual es un accidente. Sin embargo, en calidad de accidente esencialmente sobrenatural y no natural, ni adquirido, es sacada de la potencia obediencial del alma. Esta potencia obediencial es la aptitud del alma para recibir todo cuanto Dios quiera darle, y la potencia divina no está limitada sino por la contradicción. Por eso el alma tiene una potencia obediencial para recibir de Dios todo cuanto no repugna, no sólo la gracia y la gloria, sino también la unión hipostática, y un grado siempre más elevado de gloria, porque por poder absoluto Dios puede aumentar siempre en nosotros la gracia y la intensidad de la luz de gloria; desde este último punto de vista la potencia obediencial no puede ser colmada o actualizada hasta tal punto que no sea posible actualizarla más. Esta potencia obediencial es formalmente pasiva, ya que es la misma alma en cuanto que es apta para recibir un don superior. Sin embargo la potencia obediencial puede ser materialmente activa si está en una facultad activa como la voluntad; y ésta es la aptitud de la voluntad para recibir la caridad infusa.

Esta noción tomista de la potencia obediencial, que se diferencia notablemente de la concepción escotista y de la idea sureziana de la potencia obediencial activa, se halla en un gran número de textos de Santo Tomás reunidos por sus comentaristas en la cuestión que nos ocupa.

Según el curso normal de la providencia, la producción de la gracia requiere en el adulto consciente una disposición, que es un movimiento del libre arbitrio hacia Dios (*ibíd.*, a. 2), según la frase de la Escritura: *præparate corda vestra Domino*

*(I Reg.,* VII). Porque Dios mueve los seres conscientes y libres de acuerdo a la naturaleza de los mismos. Pero mientras que un acto bueno repetido engendra una virtud adquirida, la disposición de la que hablamos no puede engendrar la gracia, que es un *habitus* infuso.

Al hombre que con la gracia actual hace lo que puede para prepararse a la justificación, la gracia habitual es dada infaliblemente, no en cuanto que esta preparación procede de nuestro libre arbitrio, sino en cuanto que proviene de Dios, que mueve eficazmente y cuya intención eficaz no puede ser frustrada. *Unde,* dice Santo Tomás, *si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequetur (ibíd.,* a. 3).

El hombre recibe la gracia en un grado más o menos elevado según sea mayor o menor su disposición; pero la causa primera de su disposición más o menos perfecta es Dios, que distribuye sus dones con mayor o menor abundancia, como quiere, para que haya diversos grados de gracia y de caridad en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo *(ibíd.,* a. 4).

*Nadie, sin una revelación especial, puede tener la certeza absoluta de estar en estado de gracia,* es decir con una certeza que excluya todo temor de errar; sólo se puede tener de esto una certeza relativa, llamada moral o conjetural. Esto hacía exclamar a San Pablo: "Yo no me atrevo a juzgar de mí mismo. Porque si bien no me remuerde la conciencia de cosa alguna, no por eso me tengo por justificado, pues el que me juzga es el Señor" *(I Cor.,* IV, 4). Porque siempre uno puede temer haber olvidado alguna falta oculta, no haber tenido una contrición suficiente de los pecados confesados, confundir el amor de caridad con un amor natural que se le asemeje. Además, Dios, autor de la gracia, supera nuestro conocimiento natural y sin una revelación especial uno no puede conocer con verdadera certeza si aun mora en nosotros o si se ha retirado. Pero hay sin embargo ciertas *señales* que permiten conjeturar el estado de gracia: no tener conciencia de ningún pecado mortal, despreciar las cosas terrenas y hallar su gozo en el Señor.

Los efectos de la gracia son la justificación y el mérito, de los cuales nos resta hablar.

## ARTÍCULO 6. — *La justificación* (I-II, q. 113)

1) *Qué es.* En la justificación del impío o del pecador, según el testimonio de la Escritura, los pecados son verdaderamente perdonados, borrados, quitados, y no solamente encubiertos y no imputados como dirán los luteranos. Si sucediese lo contrario, se seguiría que el hombre sería al mismo tiempo justo e injusto, que Dios amaría a los pecadores como amigos suyos e hijos suyos, y que éstos, permaneciendo en estado de pecado, serían dignos de recibir la vida eterna. También se seguiría que Jesucristo no sería verdaderamente "el Cordero de Dios que borra los pecados del mundo" (*cf. ibíd.*, a. 1).

Para esta remisión de los pecados, que es la justificación del pecador, se requiere la infusión de la gracia habitual o santificante, hasta tal punto que aun por potencia absoluta no puede haber justificación sin infusión de la gracia (*ibíd.*, a. 2). Los tomistas han definido con firmeza este punto de doctrina contra los escotistas, los nominalistas y sus sucesores. La razón de ello consiste en que la justificación del pecador es el efecto del amor de Dios hacia él; ahora bien, el amor de Dios, como ya antes se ha dicho, no es solamente afectivo, sino también efectivo, en cuanto que produce la gracia que justifica y que santifica; ésta es la gran diferencia entre la adopción humana y la adopción divina, pues únicamente ésta última enriquece y vivifica el alma del que es adoptado.

Por otra parte el pecado grave habitual hace que la voluntad del hombre esté apartada habitualmente, si no actualmente, de Dios, fin último. Ahora bien, es imposible que este pecado habitual sea borrado sin que la voluntad se convierta a Dios, y, por lo tanto, sin que sea transformada realmente por la infusión de la gracia habitual y de la caridad, que dirige de nuevo al alma hacia Dios. Por eso la causa formal de la justificación es la gracia santificante, como ha sido definido por el Concilio de Trento (sess. VI, c. VII, can. 10 y 11).

Sostienen los tomistas por vía de consecuencia contra los escotistas y Suárez que aun con su poder absoluto Dios no puede hacer que el pecado mortal, ya sea actual ya sea habitual,

y la gracia santificante coexistan en un mismo sujeto. Porque la gracia santificante por su misma esencia es justicia, santidad y rectitud, mientras que el pecado es por su misma naturaleza iniquidad, mancha y desorden; por consiguiente son del todo punto incompatibles. Un mismo hombre no puede ser en el mismo momento amigo de Dios, agradable a Dios, y no serlo, estar en estado de gracia y en estado de pecado mortal o de muerte espiritual.

La producción de la gracia habitual requiere en el adulto consciente, como hemos visto, una disposición, que es un movimiento del libre arbitrio hacia Dios, porque Este mueve a los seres conscientes y libres de acuerdo a la naturaleza de éstos (*ibíd.*, a. 3).

2) *¿Qué actos se requieren para la justificación del adulto?* El Concilio de Trento (sess. VI, c.VI), enumerará los seis actos de fe, de temor, de esperanza, de amor de Dios, de penitencia o de contrición y de firme propósito de comenzar una nueva vida, recibiendo los sacramentos y obedeciendo a los mandamientos.

Santo Tomás insiste (*ibíd.*, a. 4 y 5) sobre los actos de fe y de contrición; pero anota también los actos de temor filial y de humildad, de esperanza y de amor a Dios; en cuanto al firme propósito, ya está incluído en la contrición.

La fe esclarece al espíritu sobre la justicia divina que castiga el pecado y sobre la misericordia que ofrece el perdón. De aquí se origina el acto de temor filial de la justicia divina y la esperanza del perdón. El acto de esperanza es una preparación para el amor de Dios fuente de toda justicia y más digno de amor que sus beneficios. De ahí nace por último el aborrecimiento del pecado como dañoso para el alma y como ofensa para Dios. Este aborrecimiento del pecado es la contrición, ora perfecta si el pecado desagrada sobre todo como una ofensa inferida a Dios, ora imperfecta, si desagrada sobre todo como dañoso para el pecador. Este dolor del pecado no es sincero, si no entraña el firme propósito de comenzar una nueva vida.

Según los tomistas, entre estos seis actos, dos por cierto deben existir formal o explícitamente: los actos de fe y de amor

de Dios, porque son, en la inteligencia y en la voluntad, los dos actos principales que no pueden estar contenidos virtualmente en otros. En cuanto al acto de contrición, parece que también debe ser explícito, porque hay que deplorar el pecado como una ofensa inferida a Dios, siempre que el hombre no piense en ese momento en sus pecados y haga un acto de caridad que contiene virtualmente la contrición. Asimismo el acto de caridad puede contener virtualmente al acto de esperanza.

3) *¿De qué principio proceden efectivamente los actos de contrición y de caridad que son la última disposición para la gracia habitual en el mismo instante de la justificación?* Entre los tomistas, Juan de Santo Tomás y Contenson dicen que estos actos proceden de una ayuda actual transitoria, en tanto que Gonet y muchos otros sostienen que esos actos dimanan de la gracia habitual y de las virtudes infusas en el preciso e indivisible instante de su infusión, es decir de la moción divina que produce estos *habitus* infusos como actualmente operantes.

Esta segunda interpretación parece ser más conforme con lo que dice Santo Tomás *(ibíd.,* a. 8, ad 2$^{um}$): "La disposición del sujeto precede a la forma según una prioridad de naturaleza (en el orden de la causalidad material y dispositiva), y sin embargo ella sigue (en el orden de la causalidad eficiente y formal) a la acción del agente que dispone al sujeto; también el movimiento del libre arbitrio precede con una prioridad de naturaleza (en el orden de la causalidad material y dispositiva) a la recepción de la gracia habitual, pero sigue a la infusión de la gracia (en el orden de la causalidad eficiente y formal)." Lo que nosotros agregamos entre paréntesis se dice explícitamente *(ibíd.,* a. 8, ad 1$^{um}$).

En este pasaje Santo Tomás dice expresamente, refiriéndose al instante indivisible en el que se realiza la justificación: "En el mismo momento, el sol, según una prioridad de naturaleza, ilumina en primer término y luego disipa las tinieblas; en tanto que el aire, según otra prioridad de naturaleza, deja de ser obscuro antes de ser iluminado. De la misma manera, en un solo instante, Dios, según una prioridad de naturaleza, infunde la gracia antes de perdonar el pecado, mientras que

el hombre, según otra prioridad de naturaleza, deja de ser pecador antes de recibir la gracia." Así se aplica el principio general que entra en juego siempre que intervengan las cuatro causas: *causæ ad invicem sunt causæ, in diverso genere*, existe una prioridad mutua entre la materia que recibe la forma y la forma que determina la materia, y también entre el fin que atrae al agente y el agente que realiza u obtiene el fin. Según este principio, en el orden de la causalidad material y dispositiva, la disposición última precede a la forma, pero viene después de ésta, como su propiedad, en el orden de la causalidad formal. Así, en el embrión humano, la última disposición para el alma humana precede a ésta y la sigue desde diversos puntos de vista; o también, y éste es un ejemplo más sensible, el aire no entraría si la ventana no estuviese abierta, pero la ventana no estaría abierta, si el aire no entrase. Esta no es una contradicción, ni un círculo vicioso, porque la prioridad mutua es afirmada desde diversos puntos de vista, *in diverso genere, causæ ad invicem sunt causæ* (*cf.* Aristóteles, *Metaph.*, l. V, c. II, coment. de Santo Tomás, lecc. II).

Esta es la doctrina tomista de la justificación o de la conversión. Puede verse que se opone claramente a las teorías nominalistas que han preparado la doctrina luterana de la justificación sin la infusión de la gracia, por simple imputación o atribución extrínseca de los méritos de Cristo. Los tomistas han afirmado siempre, aun antes del Concilio de Trento, lo que ha sido definido por éste (sess. VI, c. VII, can. 10, 11), que la causa formal de la justificación es la gracia santificante que nos justifica y que excluye el estado de pecado.

Para hacer comprender mejor el sentido profundo y el alcance de esta doctrina los tomistas han sostenido siempre que Dios, aun con su poder absoluto, no puede hacer que el pecado mortal, ya sea habitual, ya sea actual, coexista con la gracia santificante en un mismo sujeto. En otras palabras, hay contradicción en los mismos términos si un mismo hombre, en el mismo instante, es justo, hijo y amigo de Dios, y no lo es. De donde se sigue que en el plan actual de la Providencia, en el cual nunca ha existido el estado de pura naturaleza, todo hombre está o bien en estado de pecado mortal, o bien en estado

de gracia, no hay término medio posible. Así se aplican las palabras de Nuestro Señor: *qui non est mecum, contra me est.* El que no ama a Dios, fin último, sobre todas las cosas, está apartado de Dios. Pero también quien no está contra Dios, está con El. En este sentido ha podido decir Jesús a sus apóstoles: "El que no está contra nosotros, está con nosotros" *(Marc.,* IX, 40). En este último sentido se verifica la frase tan conocida: "Tú no me buscarías, si ya no me hubieses encontrado." Esta frase es verdadera en el caso de aquel que se dispone, con la gracia actual, a la conversión, sobre todo si llega a la última disposición, que sólo es realizada en el mismo instante de la infusión de la gracia santificante, instante en el que comienza la habitación de la Santísima Trinidad en el alma justa.

## ARTÍCULO 7. — *El mérito del justo* (I-II, q. 114)

El mérito sigue a la justificación como el obrar sigue al ser, porque la gracia habitual, que constituye al justo, es principio radical de las obras justas y meritorias.

1) *Noción y división.* Santo Tomás considera en primer término qué es el mérito, cuál es su principio, cuáles son sus diferentes especies, cuáles son las diversas condiciones del mérito de condignidad; y en último lugar examina lo que entra dentro del mérito. En la explicación de estos artículos, los tomistas están de acuerdo en reconocer los siguientes puntos de doctrina *(cf.* Cayetano, Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Gotti, Billuart, N. del Prado, E. Hugon, etc).

El mérito concretamente considerado es una obra buena que confiere un derecho a una recompensa. Abstractamente considerado, el mérito es "un derecho a una recompensa". Esta es su razón formal a la cual se opone el *reatus pœnæ* o aquello por lo cual el pecado merece una pena. Así tenemos el fundamento de la división del mérito, porque la división se funda en la definición del todo por dividir.

Esta división está contenida en los artículos 1 y 6 de la cuestión 114. Para comprenderla bien, es preciso advertir que la noción de mérito no es unívoca, sino analógica, porque se dice,

según diversos sentidos pero semejantes proporcionalmente, de los méritos de Cristo, luego de los méritos de *condigno* del justo y por último de los méritos *de congruo*. Hay aquí una subordinación manifiesta. Asimismo, como hemos visto, el pecado se dice, no unívocamente sino analógicamente, del pecado mortal y del pecado venial, y el conocimiento se dice analógicamente de la sensación y de la intelección, y de la misma manera el amor se dice del amor sensible y del amor espiritual. No pocos errores provienen del hecho de que algunos toman unívocamente lo que debe ser entendido de un modo analógico.

El mérito se divide, desde este punto de vista, en cuanto que puede ser un derecho a una recompensa fundado, o bien en la justicia, o bien no en la justicia, sino en la amistad, o también en la liberalidad.

El mérito fundado en la justicia puede ser un derecho de estricta justicia; en este caso es absolutamente igual a la recompensa, y éste fué el mérito de Cristo en razón de su persona divina, que es igual al Padre. El mérito fundado en la justicia puede ser solamente *de condigno*, de condignidad; posee entonces un valor, no igual a la recompensa, sino proporcionado, según una ordenación y una promesa de Dios, sin las cuales propiamente hablando no podría haber un derecho; tales son los méritos del justo respecto a la vida eterna y al acrecentamiento de la gracia y de la caridad.

En cambio, el mérito fundado, no en la justicia, sino o bien en la amistad, o bien en la liberalidad, es llamado *de congruo* o de conveniencia; si se funda en los derechos de la amistad, *in jure amicabili*, supone el estado de gracia y la caridad, que es una amistad divina, y se llama mérito *de congruo proprie dictum*. Si se funda únicamente en la liberalidad o misericordia de Dios y no supone el estado de gracia, sino una cierta disposición para recibir a ésta, se llama *congruo late dictum*.

Existen por eso cuatro acepciones del término mérito; y por lo tanto puede verse mejor que no es una noción unívoca sino analógica, porque tiene cuatro sentidos proporcionalmente semejante. En los tres primeros sentidos hay en diversos grados mérito propiamente dicho, el cual supone siempre el estado

de gracia, aun cuando sea solamente *de congruo proprie*. En el cuarto sentido, *meritum de congruo late dictum*, sólo hay mérito según una analogía remota, la cual, puesto que ya no conserva el sentido propio de la palabra, linda ya con la metáfora.

Los tomistas, sobre estas diferentes especies de mérito, se separan notablemente de Escoto. Sostienen contra éste que los méritos de Cristo, en razón de su persona divina, tienen un valor sobreabundante, *intrínsecamente infinito*, según el rigor de la justicia, prescindiendo de la aceptación divina. Y por eso este valor para ellos es por lo menos igual a la vida eterna de todos los elegidos, y es de por sí intrínsecamente suficiente para la salvación de todos los hombres. En cuanto al mérito de condignidad del justo, también enseñan los tomistas, contra Escoto y los nominalistas, que el acto de caridad del hombre viador es propia e intrínsecamente meritorio de la vida eterna, y no ya tan sólo de un modo extrínseco por la ordenación y aceptación de Dios. Sostienen, por último, que Dios no podría aceptar como meritorias de la vida eterna las obras buenas puramente naturales. Y así volvemos a encontrar de nuevo la distinción clarísima de los dos órdenes de la naturaleza y de la gracia, porque para los tomistas ésta es sobrenatural por su misma esencia y no únicamente por el modo de su producción como la vida natural milagrosamente devuelta a un muerto. Según Santo Tomás y sus discípulos, el acto de caridad del hombre viador es por eso propia e intrínsecamente meritorio *de condigno* de la vida eterna, en razón de la naturaleza de la caridad infusa y de la gracia, germen de la gloria, pero suponiendo siempre la ordenación divina de la gracia a la gloria y la promesa de la salvación a los que así merecen (*cf.* a. 1).

El mérito *de congruo proprie dictum* o de conveniencia propiamente dicho, que está fundado *in jure amicabili*, en los derechos no de la justicia sino de la amistad, se encuentra en los actos que dimanan inmediatamente de la caridad y en los que están imperados por lo menos por ella. De este modo el justo puede merecer a otro hombre la primera gracia; así Santa Mónica ha merecido la conversión de Agustín, y María medianera universal ha merecido *de congruo proprie* todas

las gracias que reciben los hombres todos y que Cristo nos ha merecido *de condigno* (*cf.* a. 6). El mérito *de congruo late dictum* o de conveniencia en sentido amplio no supone la gracia habitual, sino tan sólo una cierta disposición para recibirla o aun la oración tal como puede existir en el pecador; por eso no puede estar fundada en los derechos de la amistad, sino únicamente en la liberalidad o en la misericordia de Dios (a. 3). De esta manera, mediante las buenas obras no realizadas en estado de gracia, el hombre puede merecer en sentido amplio la gracia de la conversión.

2) *Principio y condiciones del mérito.* Y así se comprende que el principio del mérito propiamente dicho (ya sea de condignidad, ya sea de conveniencia) es el estado de gracia y la caridad. Pero si queremos enumerar todas las condiciones del mérito de acuerdo a los cuatro primeros artículos de la cuestión 114 de Santo Tomás, éstas, según los tomistas, se reducen a seis para el mérito *de condigno.* El acto meritorio debe ser: 1º, libre; 2º, bueno; 3º, realizado por deferencia hacia aquel que recompensa; 4º, durante la presente vida; 5º, debe proceder de la gracia habitual y de la caridad; 6º, haber sido enderezado por Dios a una recompensa prometida.

Sin esta última condición, nuestras buenas obras no nos darían derecho a una recompensa, porque ya son debidas a Dios por muchas otras razones, porque es creador, señor y último fin. Por este motivo las buenas obras de las almas del purgatorio y las de los bienaventurados ya no son meritorias, porque Dios no las ha enderezado a una recompensa. Según el parecer de los tomistas, Escoto y los nominalistas han entendido mal esta última condición pues dicen que el acto de caridad del viador no es intrínsecamente meritorio *de condigno* de la vida eterna, sino tan sólo extrínsecamente por disposición y aceptación de Dios. La doctrina exacta de Santo Tomás sostiene que, además de la dignidad intrínseca de este acto que proviene de la gracia y de la caridad, es necesaria la promesa divina de una recompensa para que haya propiamente un derecho a ésta, para que Dios se deba a Sí mismo recompensarnos.

De acuerdo a estas nociones y a estos principios, se puede comprender el sentido y el alcance de las conclusiones conte-

nidas en los cuatro primeros artículos de la cuestión 114 de Santo Tomás. El hombre sin la gracia habitual no puede merecer la vida eterna, porque el mérito debe guardar una proporción con la recompensa; ahora bien, ninguna naturaleza creada tiene proporción con la vida sobrenatural de la eternidad. El justo por la gracia y la caridad puede merecer verdadera y propiamente *de condigno* la vida eterna, según la frase del Salvador: "alegraos y regocijaos, porque es muy grande la recompensa que os aguarda en el cielo" *(Matth.*, V, 12). Y la razón es la siguiente: porque las obras que proceden de la gracia y de la caridad están enderezadas por Dios a la vida eterna y guardan una intrínseca proporción en justicia con ésta (a. 1 y 3). Pero si el justo peca luego mortalmente y persevera en el pecado hasta la muerte, pierde para siempre sus méritos, de donde la necesidad de la gracia de la perseverancia final para conservar sus méritos o recobrarlos y obtener de hecho la vida eterna.

*La gracia habitual es principio del mérito sobre todo por la caridad*, como lo afirman numerosos textos escriturísticos, y la razón de ello estriba en el hecho de que el acto es meritorio, por disposición divina, en cuanto que *tiende* al último fin sobrenatural; ahora bien, esta tendencia proviene de la caridad, que hace que amemos a Dios sobre todas las cosas y por sí mismo (a. 4). Según los tomistas, es necesario un influjo por lo menos virtual de la caridad. De lo cual se sigue que el mérito es tanto mayor cuanto más elevada sea la caridad y cuanto mayor sea su influencia. Un acto que proviene de una gran caridad es por eso más meritorio que un acto difícil que proviene de una caridad menor. Por eso María, Madre de Dios, ha merecido más, incluso con sus actos fáciles, que los mártires en sus tormentos, porque ella tenía una caridad muy superior a la de éstos.

3) *¿Qué cosa entra dentro del mérito del justo?* Santo Tomás examina este asunto en los diez últimos artículos de la cuestión 114. El principio que los domina es el siguiente: el justo puede merecer aquello a lo cual ha sido enderezado su mérito por Dios, pero el mismo principio del mérito no puede ser merecido.

El justo por eso puede merecer *de condigno,* y esto es de fe, la vida eterna, el acrecentamiento de la gracia y de la caridad y el grado correspondiente de gloria, porque los actos meritorios están enderezados por Dios a la vida eterna y al progreso espiritual que a ella conduce (a. 8). El justo también puede merecer por otro, no *de condigno,* sino *de congruo proprie* la gracia de la conversión y la del adelanto, como Santa Mónica para Agustín, y María medianera para todos los hombres (a. 6). Por último el justo puede merecer los bienes temporales en la medida en que son útiles para la salvación (a. 10).

Pero, como el principio del mérito no puede ser merecido, el hombre no puede merecer ni *de condigno,* ni *de congruo proprie,* para sí mismo la primera gracia, ya sea actual, ya sea habitual. Esta es una verdad de fe, que se encuentra así teológicamente explicada. Porque las buenas obras naturales no guardan proporción con la gracia, y ésta, puesto que es el principio del mérito, no puede ser merecida (a. 5). El justo, cuando todavía está en estado de gracia, no puede merecer de antemano, ni *de condigno,* ni *de congruo proprie,* obtener más tarde, si llega a caer en pecado mortal, la gracia de la contrición (a. 7). Este punto doctrinal no ha sido admitido por todos los teólogos. Santo Tomás procura establecer este punto observando que los méritos del justo se pierden con el pecado mortal; y entonces la restauración del principio del mérito no puede ser merecida de antemano. Además, si el justo mereciese para más tarde, en el caso de que llegue a caer, la gracia de la contrición la alcanzaría infaliblemente, y así todos los justos perseverarían hasta la muerte, todos por lo tanto estarían predestinados. El hombre puede obtener esta gracia de la contrición de otra manera, con la oración que se dirige a la misericordia divina.

Por último el justo no puede merecer ni *de condigno,* ni *de congruo proprie,* la gracia de la perseverancia final o de la buena muerte. Este punto doctrinal, especialmente desde el Concilio de Trento (sess. VI, c. XIII), es por consentimiento de todos los teólogos por lo menos teológicamente cierto, si se trata del mérito *de condigno.* Se basa en numerosos textos de la Escritura citados por San Agustín en su tratado *De dono*

*perseverantiæ* (c. II, VI, XVII), algunos de los cuales son recordados por el Concilio de Trento, en especial éste: *Quod quidem donum aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere (Rom.,* XIV, 4). Santo Tomás (q. 114, a. 9), explica esta verdad cierta y comúnmente aceptada con el axioma: "el principio del mérito no puede ser merecido", sería el efecto de sí mismo; pues el don de la perseverancia final o de la buena muerte no es sino el estado de gracia, principio del mérito, conservado por Dios hasta el instante mismo de la muerte. Y por eso este don no puede ser merecido. Esto es evidente sobre todo del mérito *de condigno,* pero también del mérito *de congruo proprie,* porque el principio de este último es también la gracia habitual y la caridad. Además Dios no ha prometido la gracia de la buena muerte al justo que hiciere actos meritorios durante un tiempo más o menos largo, después del cual tendría derecho a esta gracia. En fin, si este don de la perseverancia final o de la preservación del pecado pudiese ser merecido *de condigno* por el justo, sería infaliblemente obtenido por todos los justos, y todos estarían predestinados, lo cual no es así. Por la misma razón, el justo no puede merecer *de condigno,* ni *de congruo proprie,* la ayuda eficaz que lo conservaría en el estado de gracia y lo preservaría del pecado mortal: porque si mereciese esta ayuda eficaz, la obtendría infaliblemente, y por ella merecería la siguiente, y así una tras otra hasta merecer y obtener infaliblemente el don de la perseverancia final.

Este sin embargo puede ser obtenido con la oración humilde, confiada, perseverante, y en este sentido se dice que puede ser merecido *de congruo improprie.* Pero en este caso no es el objeto de un mérito propiamente dicho que recurre a la justicia divina, sino del valor impetratorio de la oración, que recurre a la misericordia. En este sentido se puede entender la promesa hecha por el Sagrado Corazón a Santa Margarita María de conceder la gracia de la buena muerte a los que recibieren la santa comunión el primer viernes del mes nueve veces seguidas.

Se ha objetado contra la imposibilidad de merecer con un

mérito propiamente dicho la perseverancia final: el que puede merecer lo más, puede merecer lo menos; pero el justo puede merecer la vida eterna, que es más que la perseverancia final.

Respondemos que el principio invocado sólo es verdadero en la suposición de que ambas cosas sean iguales y si se trata de objetos a los cuales está enderezado el mérito por Dios, pero no del principio del mérito, el cual no puede ser merecido. Además no es necesario que la gracia de la buena muerte sea merecida como medio para la vida eterna, porque puede ser obtenida de distinto modo que por el mérito: con la oración.

Se insiste: pero no se puede merecer la obtención de la vida eterna, sin merecer la perseverancia final que es la condición de la misma. A lo cual se debe responder que uno no merece la obtención misma de la vida eterna sino con la condición de no perder sus méritos, de lo cual preserva a los elegidos la gracia de la perseverancia final; y esto equivale también a decir que esta gracia no es sino la conservación del principio del mérito y que no puede ser merecida. El Concilio de Trento dice del justo (sess. VI, c. XVI, y can. 32): *meretur vitam æternam et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem.*

Estos son los principios que dominan el tratado de la gracia de Santo Tomás. Puede verse que, según el Santo Doctor, la doctrina cristiana se eleva en este caso como una cumbre entre dos herejías radicalmente opuestas, sobre el pelagianismo y el semipelagianismo, que niegan la elevación de la gracia, su necesidad y su gratitud, y sobre el predestinacionismo, renovado por el protestantismo, que niega la voluntad salvífica universal.

Contra la primera de estas herejías, Santo Tomás afirma con toda claridad la distinción ilimitada de los dos órdenes de la naturaleza y de la gracia; ésta es declarada participación formal de la Deidad tal como ésta es en sí misma. Sobre la necesidad de la gracia, el Santo Doctor subraya la frase del Salvador: "Sin mí nada podéis hacer" en el orden de la salvación. Cuando trata de la gratuidad de la gracia, repite constantemente esta frase de San Pablo: "¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido?" Nadie por eso sería mejor que otro,

si Dios no lo hubiese amado y ayudado más. La subordinación de los agentes corresponde a la de los fines; por lo tanto sólo Dios, autor de la gracia, puede mover hacia el fin sobrenatural, y la gracia actual eficaz es eficaz por sí misma, lleva efectivamente al acto saludable, actualizando nuestra libertad.

Pero, contra el predestinacionismo, que reaparecerá en el protestantismo y en el jansenismo, Santo Tomás afirma claramente que Dios nunca manda algo imposible, y que la gracia suficiente ofrecida o hasta concedida a todos los adultos da el poder real de obrar de un modo saludable. Pero si el hombre resiste a esta gracia, merece ser privado de la gracia eficaz que le habría hecho realizar libremente el acto saludable. El justo puede merecer aquello a lo cual está enderezado el acto meritorio, pero no el principio mismo del mérito.

Entre estas afirmaciones contra cada una de las dos herejías opuestas el misterio queda en pie; para tener en este caso la evidencia, sería preciso ver cómo se concilian en la eminencia de la Deidad la infinita misericordia, la infinita justicia y la soberana libertad.

## VI. LAS VIRTUDES TEOLOGALES

### ARTÍCULO 1. — *La fe y su motivo formal* (II-II, q. 1-16)

DESPUÉS de haber hablado en la I-II de los principios de los actos humanos en general, Santo Tomás, en la II-II, trata de cada virtud en particular y en primer lugar de cada una de las tres virtudes teologales.

Como hemos indicado cuando hablábamos de las virtudes en general, el principio que domina todas estas cuestiones es el de la especificación de los *habitus* y de sus actos por sus objetos formales. El profundo sentido y el alcance de este principio han sido ignorados por Escoto, por los nominalistas y por sus sucesores. Y es fácil darse cuenta de ello por las controversias que han tenido lugar desde el siglo XIV y que todavía duran sobre el motivo formal de la fe y la última determinación o fundamento de la certeza de ésta. Unicamente subrayaremos estos puntos capitales cuando tratemos de cada una de las principales virtudes.

Santo Tomás (II-II, q. 1, a. 1), muestra en primer término que el objeto material de la fe es todo cuanto ha sido revelado por Dios, y sobre todo los misterios sobrenaturales inasequibles para la inteligencia natural del hombre o del ángel. El objeto formal de la fe o *motivo formal* de su asentimiento es la veracidad de Dios *(veritas prima in dicendo)*, que supone su infalibilidad *(veritas prima in intelligendo)*, en una palabra la autoridad de Dios revelante, *auctoritas Dei revelantis,* como dirá el Concilio del Vaticano (sess. III, c. III). Se trata evidentemente de la veracidad de Dios autor no sólo de la naturaleza sino también de la gracia y de la gloria, porque de este modo interviene Dios para revelarnos los misterios esencialmente sobrenaturales de la Santísima Trinidad, de la Encarna-

ción redentora, etc., Santo Tomás dice: *In fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil aliud est, quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ fides innititur, tanquam medio (ibíd.,* q. 1, a. 1). Y: *Formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiat* (q. 2, a. 2). Ver también (q. 5, a. 1): *In objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens; et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhærendo primæ veritati;* y también (q. 4, a. 1): *Veritas prima est objectum fidei secundum quod ipsa non est visa et ea quibus propter ipsam inhæretur.* El motivo formal de una virtud teológica, dicen los tomistas, debe ser increado, y no puede ser más que el mismo Dios; la proposición infalible de la Iglesia y los milagros que la confirman, sólo pueden ser condiciones *sine qua non,* pero no el motivo formal de la fe.

De donde se sigue que la fe especificada por semejante objeto formal, esencialmente sobrenatural, es también sobrenatural, *quoad esentiam, vi objecti formalis specificativi. Cum homo assentiendo his quæ sunt fidei elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc ei insit ex supernaturali principio interius movente quod est Deus (cf. ibíd.,* q. 6, a. 1). Y también (q. 5, a. 3, ad 1um): *Articulos fidei... tenet fidelis simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget adjuvari per habitum fidei.*

En otros términos el fiel, por la fe infusa y una gracia actual, asiente sobrenaturalmente al motivo formal de esta virtud teológica, en un orden muy superior al de la razón o de los razonamientos apologéticos fundados en la evidencia de los milagros y demás señales de la revelación. Se adhiere a él con un acto simple, y no discursivo, más aún con el mismo acto sobrenatural que hace que se adhiera a los misterios revelados *(cf. ibíd.,* q. 2, a. 2, ad 3um): *Per ista tria (credere Deo revelanti, credere Deum revelatum, credere in Deum) non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.* Con un solo y mismo acto simple y sobrenatural el fiel cree a Dios revelante

y Dios revelado, así como con un mismo acto de visión el ojo ve la luz y con ella los colores.

De lo cual resulta que la fe infusa, a pesar de la obscuridad del motivo (no visto, sino creído) y de los misterios revelados, tiene una certeza esencialmente sobrenatural, superior a toda certeza natural por más evidente que sea el objeto de ésta (*cf. ibíd.*, q. 4, a. 8): *Fides est certior quam sapientia, scientia et intellectus, quia fides innititur veritati divinæ; tria autem prædicta innituntur rationi humanæ.* La fe se apoya inmediatamente no en un motivo creado, sino en la autoridad de Dios revelante. La fe infusa bajo la gracia actual hace que nos adhiramos infaliblemente a este motivo en un orden muy superior al razonamiento apologético prerrequerido, que culmina tan sólo en el juicio de credibilidad (estos misterios propuestos por la Iglesia, garantizados por señales divinas manifiestas, son evidentemente creíbles). Ya se requiere la gracia actual del *pius credulitatis affectus* para el juicio de credendidad (estos misterios deben ser creídos por mí *hic et nunc*).

Esta doctrina de la sobrenaturalidad esencial de la fe a causa de su objeto formal, inasequible para toda inteligencia creada abandonada a sus fuerzas naturales, y de la certeza de la fe superior a toda certeza natural, no ha sido seguida por Escoto, ni por los nominalistas y sus sucesores.

Para Escoto, la distinción de la naturaleza y de la gracia no es necesaria, sino contingente, pues depende del libre arbitrio de Dios, el cual habría podido concedernos la luz de la gloria como una propiedad de nuestra naturaleza (*in $I^{um}$ Sent.*, dist. III, q. III, n. 24, 25). Según Escoto, un acto natural y un acto sobrenatural pueden tener el mismo objeto formal (*in $III^{um}$ Sent.*, dist. XXXI, n. 4). Por eso la fe infusa no es necesaria en razón de la sobrenaturalidad de su objeto, porque el objeto formal de la fe teologal no excede la fe adquirida (*in $III^{um}$ Sent.*, dist. XXIII, q. 1, n. 8). Por último la certeza de la fe infusa se apoya en la fe adquirida en la veracidad de la Iglesia, fundada ésta a su vez en los milagros y demás señales de la revelación, pues de lo contrario, dice Escoto, se procedería hasta lo infinito. Es la misma doctrina

que encontramos en los nominalistas (*cf.* Biel, *in III$^{um}$ Sent.*, dist. XXIII, q. 2). De aquí ella ha pasado a Molina (*Concordia*, q. 14, a. 13, disp. XXXVIII, París, ed. 1876, pp. 213 ss.), para el cual el objeto formal de la fe infusa es asequible para la fe adquirida; a Ripalda (*De ente supernaturali*, l. III, dist. XLIV, n. 2; dist. XLV, n. 37), y con una ligera modificación a de Lugo (*De fide*, disp. IX, sect. I, n. 3, 2); (disp. I, sect. I, n. 77, 100, 104), y a Franzelin (*De divina traditione*, pp. 692, 616). *Cf.* Vacant, *Etudes sur le Concile du Vatican* (t. II, pp. 75 ss.), que ha señalado muy bien en qué se diferencian estas doctrinas de la explicación dada por los discípulos de Santo Tomás.

Los tomistas han respondido siempre: el motivo formal de la fe infusa es la veracidad de Dios autor de la gracia, y no solamente autor de la naturaleza; por lo tanto este motivo es inasequible para la inteligencia natural del hombre y hasta del ángel; para alcanzarlo es necesaria la virtud infusa de la fe; si la fe adquirida, tal como existe en el demonio, fuese suficiente, entonces la fe infusa no sería absolutamente necesaria, sino únicamente *ad facilius credendum* como decían los pelagianos. El Segundo Concilio de Orange ha definido contra los semipelagianos que la gracia es necesaria incluso para el *initium fidei*, para el *pius credulitatis affectus*.

Basándose en el principio de la especificación de los *habitus* por sus objetos formales, los tomistas desde Capreolo hasta nuestros días no han dejado de defender la sobrenaturalidad esencial de la fe infusa en razón de su objeto formal y su certeza superior a toda certeza natural. En cuanto a esto, Suárez (*De gratia*, l. II, c. XI; *De fide*, part. I, disp. III, sect. VI, VIII y XII), está de acuerdo con ellos, excepto en un punto: pone actos distintos cuando Santo Tomás y sus discípulos no señalan más que uno: *credere Deo revelanti et Deum revelatum.*

Los tomistas reconocen unánimemente que el acto de fe infusa se apoya (*ultimo resolvitur*) en la autoridad de Dios revelante, que es *id quo et quod creditur, seu concreditur mysteriis*, como la luz es *id quo et quod videtur simul cum coloribus*. Para ellos, el motivo formal de la fe, la autoridad de

Dios revelante, no mueve o no influye sino en cuanto que es conocido, y no influye infaliblemente sino en cuanto que es conocido infaliblemente por la misma fe infusa, que se adhiere a él y no alcanza nada sino por él. Si este motivo formal de la fe infusa sólo fuese conocido de un modo natural y falible, no podría fundamentar una certeza esencialmente sobrenatural y superior a toda certeza natural.

Esta enseñanza se encuentra expresada con toda claridad en los siguientes tomistas: en Capreolo *(in III*[um] *Sent.*, dist. XXIV, q. 1, a. 3): *Unico actu assentio quod Deus est trinus et unus quod Deus hoc revelavit; sicut idem actus est, quo credo Deo et credo Deum;* en Cayetano *(in* II-II, q. 1, a. 1, n. 11): *Divina revelatio est quo et quod creditur; ita quod, sicut unitas est una seipsa et ibi est status, ita divina revelatio, qua cetera creduntur, est credita seipsa et non per aliam revelationem. Unus enim et idem actus fidei credit Deum et Deo, ut inferius* (q. 2, a. 2) *patet ... In hac adhæsione ad primam veritatem ut revelatricem stat resolutio ultima creditorum; et non ad fidem acquisitam, qua credo Joanni Evangelistæ aut Paulo Apostolo, aut communitati Ecclesiæ ... Facit ergo habitus fidei infusæ hominem inhærere Deo ut testificanti tamquam in ratione omnium credendorum: juxta illud I Joa.* (V, 10): *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se.* Idéntica doctrina en Silvestre de Ferrara, *in Summam Cont. gent.* (l. I, c. VI; l. III, c. XL, § 3); en Juan de Santo Tomás, *De gratia* (disp. XX, a. 1, n. 7, 9); *De fide* (q. 1, disp. I, a. 2, n. 1, 4): *Testimonium divinum est ratio formalis credendi res testificatas et ipsummet testimonium. Fides divina non potest sumere firmitatem ex aliqua cognitione luminis naturalis, cum certitudo ejus sit generis longe superioris scilicet super naturalis (cf. ibíd.*, n. 7); en Gonet, *De gratia* (disp. I, a. 2, § 1, n. 78, 79, 93); *De fide* (disp. I, a. 2, n. 55); en los Salmanticenses, *De gratia* (disp. III, dub. III, n. 28, 37, 40, 45, 48, 49, 52, 58, 60, 61); *De fide* (disp. I, dub. V, n. 163, 193); en Billuart, *De gratia* (diss. III, a. 2, § 2); *De fide* (diss. I, a. 1, obj. 3, inst. 1). Ver también Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique* (2ª ed., París, 1912, pp. 61 ..., 92, 96), y en el *Dict. de théol. cath.* art. *Crédibilité;* Scheeben, *Dogmatik* (I, § 40,

n. 681, 689...; § 44, n. 779-805). Hemos desarrollado ampliamente en otra parte este punto doctrinal refiriendo estos testimonios *(cf. De Revelatione,* Roma, 3ª ed., 1935, t. I, pp. 458-511).

Puede verse que todos estos tomistas se basan en el principio tantas veces citado por Santo Tomás: los *habitus* y los actos son especificados por sus objetos formales, y por lo tanto pertenecen al mismo orden que éstos. Esta enseñanza parece ser la más alta expresión de la doctrina tradicional acerca de la sobrenaturalidad esencial de la fe y su certeza superior a toda certeza natural. Y uno puede caer en la cuenta de ello si examina detenidamente la prueba siguiente cuya mayor y menor son admitidas por todos los teólogos.

Creemos infaliblemente lo que es revelado por Dios, en razón de la autoridad de la Revelación divina y según la proposición infalible de la Iglesia. Ahora bien, la Revelación y la Iglesia infalible no afirman solamente los misterios, sino también que el mismo Dios los ha revelado (esto es cierto no sólo por el examen racional de los milagros, sino también porque Dios y la Iglesia lo afirman). Por lo tanto debemos creer infaliblemente que el mismo Dios ha revelado estos misterios, y la menor duda sobre la existencia de la Revelación engendraría una duda sobre los mismos misterios. Además la fe infalible, en un misterio revelado, como tal, supone que de hecho *(in actu exercito)* uno cree infaliblemente en la Revelación divina, aunque no siempre reflexione bien en ello *(in actu signato).*

Algunos han objetado: según Santo Tomás un mismo objeto no puede ser al mismo tiempo *scitum et creditum,* sabido y creído, porque sería al mismo tiempo visto y no visto, evidente y no evidente. Ahora bien, el hecho de la revelación es sabido o conocido naturalmente por los milagros que lo confirman; por consiguiente no puede ser creído al mismo tiempo de un modo sobrenatural. A lo cual responden los tomistas que la Revelación es naturalmente conocida y creída sobrenaturalmente pero no desde el mismo punto de vista. Es naturalmente conocida como intervención milagrosa de Dios autor y señor de la naturaleza del milagro, y en este sentido es so-

brenatural *quoad modum* en cuanto a su modo de producción, como el mismo milagro. Y esto no impide que sea creída sobrenaturalmente, en cuanto que es la palabra increada de Dios autor de la gracia, y en este sentido es sobrenatural *quoad essentiam;* ella se identifica con la vida íntima de Dios, inasequible para el conocimiento natural del hombre y el ángel. Y desde este punto de vista según Santo Tomás *uno et eodem actu credimus Deo revelanti et Deum revelatum* (II-II, q. 2, a. 2, ad 3^um^).

Esta doctrina es la que mejor conserva el sentido obvio de los términos del Concilio del Vaticano (sess. III, c. III): *Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia Catholica profitetur, virtutem supernaturalem esse, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.* Es evidente, dicen los tomistas, que la autoridad de Dios revelante de la cual habla aquí el Concilio no es tan sólo la de Dios autor de la naturaleza y del milagro naturalmente cognoscible, sino también la autoridad de Dios autor de la gracia, puesto que la Revelación nos manifiesta no sólo las verdades naturales de la religión, sino también sobre todo y *per se* los misterios esencialmente sobrenaturales de la vida íntima de Dios y de la salvación.

Esta distinción entre Dios autor de la naturaleza y Dios autor de la gracia no es por cierto una distinción artificial, antes bien domina toda la teología y ocurre constantemente en el tratado de la gracia. Por este motivo los tomistas, que reconocen todo cuanto implica el análisis del acto de fe, concluyen con Santo Tomás que el fiel no puede adherirse al motivo formal de la fe sin la gracia de la fe infusa, que es especificada precisamente por este motivo formal, muy diferente de la evidencia de los milagros que motivan el juicio de credibilidad. Como dice Santo Tomás (II-II, q. 5, a. 3, ad 1^um^): *Articulos fidei... tenet fidelis simpliciter inhærendo primæ Veritati, ad quod indiget adjuvari per habitum fidei.* En esto, como ha dicho *(ibíd.)*, la adhesión esencialmente sobrenatural e infalible del fiel se diferencia inconmensurablemente de

la fe adquirida del demonio fundada directamente en la evidencia de los milagros, y de la adhesión humana con la cual el hereje formal sostiene todavía *ciertos* dogmas *ex propria voluntate et proprio judicio* y no ya *ex auctoritate Dei revelantis* rechazada por él en cuanto a otros puntos (*cf.* II-II, q. 5, a. 3).

Esta doctrina tomista de la sobrenaturalidad de la fe ha sido expuesta en toda su elevación y en toda su amplitud, después del Concilio de Trento, por Juan de Santo Tomás, *De gratia* (disp. XX, a. 1, n. 7-9); *De fide* (q. 1, disp. I, a. 2, n. 1-8); y por los Salmanticenses, *De gratia* (disp. III, dub. III, n. 28-37, 40-49, 52-61).

Las consecuencias de esta doctrina en la espiritualidad son especialmente notables. De una manera particular se explica de este modo que en la purificación pasiva del espíritu de la cual habla San Juan de la Cruz, la fe infusa es purificada de toda mezcla humana, en la medida en que el alma, bajo las inspiraciones del don de entendimiento, discierne cada vez más la elevación del motivo formal de la fe infusa sobre los motivos de credibilidad (milagros y demás señales) y los motivos accesorios que pueden facilitar el acto de fe, por ejemplo porque la gente cree en el ambiente en que vivimos. Hemos estudiado con amplitud en otra obra esta aplicación de la doctrina de la sobrenaturalidad esencial de la fe y de su certeza superior a toda certeza natural (*cf. L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, París, 2ª ed., 1939, t. II, pp. 575-597). Los mismos principios manifiestan la sobrenaturalidad esencial de la esperanza y de la caridad y la misma aplicación debe hacerse a la purificación pasiva de estas virtudes (*cf. ibid.*).

A la virtud de la fe corresponden el *don de entendimiento*, que hace que penetremos los misterios revelados (q. 8), y *el de ciencia* que nos ilumina especialmente sobre lo que se origina de las causas segundas, sobre su defectibilidad y sus deficiencias, por consiguiente sobre la gravedad del pecado mortal, sobre la vanidad de las cosas terrenas, la ineficacia de los socorros humanos para alcanzar un fin sobrenatural (*cf.* q. 9). Por eso este don de ciencia facilita el ejercicio de la esperanza de los bienes divinos y de la vida eterna.

## ARTÍCULO 2. — *La esperanza* (II-II, q. 17-22)

Nuestro propósito es subrayar la parte más importante de la enseñanza de Santo Tomás y de su escuela sobre la esperanza, y por eso hablaremos sobre todo de su objeto, de su motivo formal; luego de su certeza *sui generis*.

1) *Motivo formal de la esperanza.* Esta virtud teologal es esencialmente sobrenatural por el objeto que la especifica, porque por ella tendemos hacia la vida eterna, hacia la bienaventuranza sobrenatural, que no es sino la posesión de Dios por la visión beatífica, o mejor todavía, que no es sino Dios así poseído eternamente. Tendemos hacia El, apoyándonos en la ayuda divina que El nos ha prometido. El motivo formal de la esperanza teologal no es nuestro esfuerzo, ni una ayuda creada, sino Dios que siempre nos puede ayudar, según su bondad, su misericordia, su fidelidad en mantener sus promesas y su omnipotencia. Todas estas perfecciones así ordenadas son presupuestas por este motivo formal: *Deus auxilians (cf. ibíd.,* q. 17, a. 1, 2, 4, 5. Porque sólo Dios puede hacer que lleguemos a la bienaventuranza sobrenatural y dárnosla: la subordinación de los agentes corresponde a la de los fines, y únicamente el agente supremo puede conducir al fin supremo. Los tomistas recalcan, así como para la fe, que el motivo formal de una virtud teologal no puede ser algo creado, por más noble que sea, sino que sólo puede ser Dios mismo, en este caso Dios que siempre nos puede ayudar, pero cuya ayuda sin embargo nos es trasmitida por la santa humanidad del Salvador y por María auxiliadora *(ibíd.,* a. 4).

La esperanza infusa, que nos preserva de la presunción y de la desesperación, supera por eso inmensamente el deseo natural de ser feliz, y el deseo natural condicional e ineficaz de ver a Dios, si Este quisiese elevarnos a la bienaventuranza sobrenatural; la esperanza infusa supera por último ilimitadamente una confianza natural en Dios, que puede originarse del conocimiento natural de la bondad divina. La esperanza infusa supone necesariamente la fe infusa, que nos hace conocer el fin sobrenatural al cual Dios nos ha llamado y la

ayuda sobrenatural prometida a los que la imploren para alcanzar la vida eterna.

Del hecho de que la esperanza es inferior a la caridad, no hay que deducir, como han observado muchos tomistas contra los quietistas, que ella contenga un desorden, y que habría que hacer el sacrificio de la misma a fin de llegar al amor desinteresado. Sobre este punto hay que notar con Cayetano (*in* II-II, q. 17, a. 5, n. 6), que por la esperanza infusa *desidero Deum mihi, non propter me, sed propter Deum.* Por la esperanza infusa deseamos a Dios para nosotros, como nuestro soberano Bien, pero no lo subordinamos a nosotros, sino que nosotros nos subordinamos a El, miéntras que deseamos un fruto, que es inferior a nosotros, para nosotros y por nosotros, *nobis et propter nos,* y así lo subordinamos a nosotros. Y los quietistas por su parte no han reparado suficientemente en esto. En otros términos, el fin último del acto de esperanza es el mismo Dios. Por la esperanza deseamos nuestro último fin, pero no lo subordinamos por cierto a nosotros como el alimento necesario para nuestra subsistencia, sino que nosotros nos subordinamos a él. De la misma manera Dios Padre ha querido darnos a su Hijo único como Redentor, sin subordinarlo a nosotros, sino subordinándonos a El, según esta frase de San Pablo: *Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.*

Aunque la esperanza sea inferior a la caridad, no contiene nada desordenado, digan lo que digan los quietistas. El sentido exacto de la fórmula de Cayetano, que acabamos de citar, es éste: *desidero Deum mihi, non propter me, sed finaliter propter Deum, nondum vero formaliter propter Deum, nam hoc ad caritatem pertinet.* Por la caridad amamos a Dios formalmente por Sí mismo, porque es infinitamente bueno en Sí mismo, y por el acto secundario de la caridad deseamos a Dios para nosotros y para el prójimo, *formaliter propter Deum,* a fin de glorificarle por toda la eternidad.

El acto de esperanza es menos elevado, sin duda alguna, pero tiene ciertamente a Dios como fin último: *desidero Deum mihi non propter me, sed finaliter propter Deum,* y esto de dos

maneras diferentes, ya que la esperanza o está vivificada por la caridad o es informe.

Por la esperanza viva, unida a la caridad, deseo a Dios para mí en último término por Sí mismo *amado eficazmente* sobre todas las cosas. Por la esperanza informe, deseo a Dios para mí en último término por Sí mismo *ineficazmente amado.* Porque en el estado de pecado mortal puede existir un amor ineficaz o de veleidad de Dios sobre todas las cosas, pensando que es infinitamente mejor que nosotros y que todas las creaturas. Este amor es ineficaz mientras sea contrariado por el amor desordenado de sí mismo. La esperanza informe es así principio de un acto bueno y hasta saludable, pero este acto no puede ser meritorio de la vida eterna; por eso, aunque la esperanza informe sea una virtud, no está propiamente *in statu virtutis,* porque su acto no está eficazmente enderezado al último fin, como sería necesario, *facit actum bonum, sed non ita bene, ut oporteret.*

En cambio cuando está vivificada por la caridad, la esperanza crece con ella y aparece como una elevada virtud, aunque no sea la mayor de todas. Para comprender mejor este punto, podemos notar que entre las virtudes morales la magnanimidad adquirida y más todavía la magnanimidad infusa, que tiene ciertas afinidades con la esperanza, nos hace tender hacia grandes cosas y nos las hace desear subordinándonos a ella como puede apreciarse en los fundadores de órdenes en medio de sus trabajos y de sus luchas. Con mayor razón la esperanza infusa es una elevada virtud, pues nos hace tender no sólo hacia grandes cosas, sino también hacia el mismo Dios subordinándonos a El. Lo cual es tanto más cierto cuanto que la esperanza no nos hace desear tan sólo un grado inferior de la bienaventuranza sobrenatural, sino la misma vida eterna sin precisar su grado, y hasta nos mueve a marchar siempre más generalmente hacia Dios, pues nos lo hace desear siempre más.

Por consiguiente, y contra lo que han dicho los quietistas, en la purificación pasiva del espíritu descrita sobre todo por San Juan de la Cruz, lejos de hacer el sacrificio de la esperanza o del deseo de la salvación, es necesario, según la expresión de San Pablo, "esperar contra toda esperanza". Esta purifica-

ción pasiva realza poderosamente, en efecto, el motivo formal de esta virtud teologal, hasta tal punto, que cuando los demás motivos secundarios se borran hasta el extremo de que parecen haber desaparecido, siempre queda en pie el motivo supremo: *Deus auxilians*, Dios que siempre me ayuda, y que no abandona a los que en El esperan. Por lo demás en estas purificaciones la esperanza o confianza en Dios es vivificada en un grado siempre mayor por la caridad y ennoblecida por ella. En la adversidad y el abandono aparente de Dios, la esperanza es purificada de toda impureza, de todo amor desordenado de sí misma, y el alma desea con un anhelo siempre mayor a Dios no sólo como su bienaventuranza, sino también a fin de glorificarle por toda la eternidad.

2) *La certeza de la esperanza* ha sido estudiada de una manera especial por Santo Tomás y sus discípulos (q. 18, a. 4). El Santo Doctor ya ha distinguido en la inteligencia la certeza de la ciencia, fundada en la evidencia, la de la fe fundada en la revelación, y la cual no obstante la obscuridad de los misterios sobrepuja todo conocimiento natural, la del don de sabiduría bajo la inspiración del Espíritu Santo y por connaturalidad con las cosas divinas, la de la prudencia en el orden práctico-práctico. Debía precisar por eso cuál es la certeza de la esperanza, puesto que ésta no está en la inteligencia, sino en la voluntad bajo la dirección infalible de la fe. Santo Tomás ve en ella una certeza participada y muy formalmente una certeza de tendencia hacia el último fin, a pesar de la incertidumbre de la salvación. De la misma manera, dice *(ibíd.)*, bajo la dirección de la Providencia el instinto del animal tiende con seguridad hacia su fin, la golondrina hacia la región de donde vuelve. De la misma manera también las virtudes morales bajo la dirección cierta de la prudencia tienden ciertamente a su objeto, al justo medio que se debe guardar en las diferentes materias; así también la esperanza tiende ciertamente hacia el último fin: *Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide, quæ est in vi cognoscitiva.*

Sería preciso tener una revelación especial de nuestra predestinación para tener la certeza de nuestra salvación indivi-

», no obstante la incertidumbre de la salvación, por la tendemos ciertamente hacia ella, bajo la dirección y según las promesas de Dios, que "nunca manda algo imposible, sino que hagamos lo que podamos y que pidamos lo que no podamos". De la misma manera, si hemos tomado el tren de París a Roma, sin tener la certeza de llegar hasta allí, pues puede producirse un accidente durante el camino, sin embargo tendemos ciertamente hacia el término del viaje y esta certeza aumenta a medida que nos aproximamos a él.

La esperanza infusa, como la fe infusa, sólo puede perderse por un pecado mortal que se oponga directamente a ella, es decir por un pecado mortal de desesperación o de presunción. Estas dos virtudes teologales permanecen por eso en muchas almas que están en estado de pecado mortal, pero en este caso están *non in statu perfectæ virtutis*, dicen los tomistas, y no están en su sujeto connatural, puesto que en ese caso el alma está privada de la gracia habitual. Pero cuando, por el contrario, están unidas a la caridad, su acto se ennoblece cada vez más con el progreso de esta virtud, con la cual ellas se desarrollan.

A la virtud de la esperanza corresponde, según Santo Tomás, *el don de temor filial*, que nos aparta del pecado y nos preserva de la presunción (q. 22).

## ARTÍCULO 3. — *La caridad* (II-II, q. 23-47)

Es una tarea imposible para nosotros tocar aquí todos los grandes problemas abordados por Santo Tomás en su tratado de la caridad con sus veinte y tres cuestiones. Hablaremos tan sólo del objeto formal de esta virtud, de su naturaleza, y deduciremos sus principales propiedades (*cf.* II-II, q. 23, a. 1, 2, 3, 5; q. 25, a. 1; q. 27, a. 3).

1) *Objeto formal.* La caridad es la virtud infusa y teologal por la cual amamos a Dios autor de la gracia por Sí mismo, más que a nosotros, más que a todos sus dones y sobre todas las cosas; aquella virtud también por la cual, en segundo término, nos amamos sobrenaturalmente a nosotros mismos y al prójimo, por amor de Dios, porque es amado por Dios y lla-

mado como nosotros a glorificarle durante esta vida y por toda la eternidad. Nuestra caridad es el efecto en nuestra voluntad de la caridad increada, que nos ha amado primero, y cuyo amor es creador, conservador, vivificador, regenerador. La caridad por eso es un don creado, distinto del Espíritu Santo, sea cual fuere la opinión de Pedro Lombardo.

Como se dice en la Escritura: *Jam non dicam vos servos, sed amicos* (*Joann.*, XV, 15), la caridad, propiamente hablando, es una amistad sobrenatural entre los hijos de Dios y Este mismo, y también entre los hijos del mismo Padre celestial. Esto no es tan sólo una conclusión teológica, sino que es la explicación cierta de una verdad de fe. Decir que la caridad es una amistad, equivale a decir que es un amor de benevolencia mutua, fundado en una comunidad de vida (*convivere, convictus, communio*) por cuanto que Dios nos ha comunicado una participación de su naturaleza, de su vida íntima, y nos llama a contemplarlo inmediatamente como él se contempla y a amarlo eternamente (*cf.* q. 23, a. 1).

El motivo formal de la caridad es por eso la bondad divina sobrenaturalmente conocida, en cuanto que en sí es soberanamente amable por sí misma. Por lo tanto amar a Dios por sus beneficios (si estas últimas palabras expresan el motivo formal de nuestro amor y no solamente un medio de conocer y de disponerse a amar la bondad divina) no sería un acto de caridad (*cf.* q. 17, a. 3).

La caridad nos inclina a amar a Dios en sí mismo y por sí mismo más que a todos sus dones, porque la bondad del bienhechor sobrepuja todos sus beneficios. Nos mueve por consiguiente a desear la felicidad eterna, no como la esperanza, en cuanto que Dios es nuestro soberano bien, sino para glorificarlo eternamente reconociendo su bondad.

Más aún, mientras que por el conocimiento natural alcanzamos en primer término las creaturas y a Dios por intermedio de éstas, mientras que por la fe sólo conocemos a Dios *in speculo sensibilium*, mediante ideas abstraídas de las cosas sensibles, por la caridad en cambio alcanzamos inmediatamente a Dios y amamos las creaturas amadas por El porque en primer lugar lo amamos a El mismo: *Dilectio etiam in statu viæ ten-*

*dit in Deum primo et ex ipso derivatur ad alia, et secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante* (q. 27, a. 4).

Debemos amar a Dios sobre todas las cosas, por lo menos con un amor eficaz de estimación, *appretiative et efficaciter super omnia*, y debemos tender a amarlo *intensive super omnia*, con el impulso consciente de un corazón plenamente poseído por Dios, lo cual se verificará sobre todo en el cielo (q. 26, a. 2, 3).

Y por la misma virtud de caridad amamos a Dios y al prójimo, porque el motivo formal de estos dos actos es el mismo. En efecto, la razón formal por la cual amamos sobrenaturalmente al prójimo con amor de caridad, es el mismo Dios, porque de este modo queremos que el prójimo esté en Dios, *ut in Deo sit*, que se adhiera a El como a su último fin y que lo glorifique por toda la eternidad (q. 25, a. 1).

2) *Principales propiedades*. Por consiguiente la caridad debe ser universal, debe extenderse a todos los hombres, aunque debamos amar más con un amor de estima a los que están más cerca de Dios, y con un amor sentido y de abnegación a los que están más cerca de nosotros (q. 26, a. 1, 4, 5, 6, 7-13).

De donde se sigue que no hay dos especies de caridad, una para con Dios y otra para con el prójimo, sino que hay una sola caridad cuyo objeto primario es Dios y cuyo objeto secundario es el prójimo, así como nosotros. De este modo podemos tener hacia el prójimo y hacia nosotros mismos, sobre el afecto natural, un amor esencialmente sobrenatural y teologal.

La caridad de la tierra tampoco es específicamente distinta de la del cielo, porque el amor se encamina hacia su objeto en razón de la bondad de éste, prescindiendo del hecho de que el objeto sea visto o no visto, y la proposición intelectual del objeto bueno no es la razón formal sino solamente la condición del amor.

También se deduce de lo que antecede, como no dejan de decirlo San Pablo y San Juan, que la caridad es la más excelente de todas las virtudes, porque alcanza a Dios de una manera más inmediata (q. 23, a. 6). De un modo especial, *in*

*vía*, el amor de Dios, que se encamina hacia El tal como es en Sí, es más perfecto que el conocimiento de Dios, que le impone en cierto sentido el límite de nuestras ideas limitadas *(ibíd.)*.

Puesto que la caridad es superior a todas las demás virtudes, inspira e impera los actos de éstas y los hace meritorios enderezándolos al fin último amado sobre todas las cosas. En este sentido, es la forma (extrínseca) de las demás virtudes, puesto que las refiere a la vida eterna.

Por eso, aunque sin la caridad puedan existir verdaderas virtudes, éstas en tal caso no están *in perfecto statu virtutis*, porque falta la referencia al último fin, y cuando el hombre está en estado de pecado mortal hasta está apartado de Dios, fin último; hay por consiguiente en él una debilidad, que impide la conexión de las virtudes y que no permite a las que existen estar subjetivamente *in statu virtutis difficile movilis* (*cf.* q. 23, a. 7 y 8, y comentario de los Salmanticenses, de Billuart, etc.).

La caridad sobre la tierra siempre puede aumentar y el *viator* debe tender siempre hacia Dios amándolo más (q. 24, a. 4). Todo acto de caridad incluso imperfecto, incluso *remissus* o inferior en intensidad al grado de la virtud de la cual procede, merece *de condigno* un acrecentamiento de caridad, pero no la obtiene inmediatamente si no es muy intenso o generoso *(non remissus)*, para disponernos a recibir este acrecentamiento: *Quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum* (q. 24, a. 6, ad 1um).

A la virtud de la caridad corresponde, según Santo Tomás, *el don de sabiduría*, el cual, bajo la inspiración del Espíritu Santo, nos hace juzgar de las cosas divinas por una especie de simpatía o connaturalidad fundada en la caridad y nos las hace gustar así en la obscuridad de la fe (q. 45, a. 1, 2). De la fe iluminada por los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia dimana la contemplación infusa.

Puede verse que Santo Tomás atrae de un modo particular la atención sobre el motivo formal de cada una de las tres virtudes teologales. Las consecuencias de esta doctrina son importantes en la espiritualidad, especialmente en cuanto a la

purificación pasiva del espíritu. En este momento las virtudes teologales son purificadas en grado siempre mayor de toda impureza humana, y su motivo formal respectivo esencialmente sobrenatural, cobra entonces una profunda significación sobre cualquier otro motivo inferior y accesorio, de tal modo que en el término de esta purificación pasiva, bajo la luz del don de entendimiento, estos tres motivos formales (Verdad primera revelante, Omnipotencia auxiliadora, Bondad divina infinitamente amable, superior a todos sus dones) aparecen como tres estrellas de primera magnitud en la noche del espíritu. Hemos desarrollado con toda amplitud este tema, tratando de la purificación pasiva de la esperanza y de la caridad (*cf. L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, París, 2ª ed., 1939, t. II, pp. 597-632).

## VII. LAS VIRTUDES MORALES

Sobre las virtudes cardinales y las que se relacionan con ellas no podemos indicar ahora sino los principios que muestran la subordinación y la conexión de las mismas en el organismo espiritual.

### Artículo 1. — *La prudencia*

La prudencia, *auriga virtutum*, como decían los antiguos, es la virtud intelectual que dirige todas las virtudes morales. Santo Tomás la define de acuerdo con Aristóteles, *recta ratio agibilium*, la recta razón que dirige inmediatamente nuestros actos humanos. Esta definición es proporcionalmente cierta con respecto a la prudencia adquirida, esclarecida por la luz natural de la razón, y respecto a la prudencia infusa, esclarecida por la luz infusa de la fe. La primera opera la educación racional de la voluntad y de la sensibilidad y las disciplina; la segunda hace que descienda la luz divina a estas facultades (*cf.* II-II, q. 47-57).

Cada una de ellas determina a su modo el justo medio racional, que es también una cumbre entre las desviaciones irracionales ya sea por exceso, ya sea por defecto; así el justo medio de la virtud de la fortaleza está sobre la cobardía y la temeridad. El justo medio determinado por la prudencia infusa es superior al determinado por la prudencia adquirida, pero en el hombre justo estas dos virtudes del mismo nombre están subordinadas, así como en el músico la agilidad de los dedos se subordina al arte que está en el entendimiento práctico.

La prudencia, ya sea adquirida, ya sea infusa, tiene tres actos: *el consejo* que examina los diversos medios para un fin;

*el juicio práctico* que determina el medio mejor y dirige inmediatamente la elección o escogimiento voluntario; y *el imperium,* que dirige la ejecución de los medios escogidos (II-II, q. 47, a. 8).

Santo Tomás ha determinado de un modo especial la relación mutua de la prudencia y de las virtudes morales y el carácter propio de la certeza prudente de acuerdo al principio formulado por Aristóteles: *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens,* cada uno juzga del bien que ha de realizar según las disposiciones subjetivas de su voluntad y de su sensibilidad (*cf.* I-II, q. 48, a. 5); en una palabra, cada uno juzga según su inclinación, el ambicioso juzga bueno lo que halaga su orgullo, el humilde juzga bueno lo que está conforme con la humildad. Por eso existe una relación mutua entre la prudencia que dirige las virtudes morales y éstas. En otros términos, ninguno puede tener la verdadera prudencia (ya sea adquirida, ya sea infusa) distinta de la astucia y del artificio, sino posee en un grado proporcionado la justicia, la fortaleza, la templanza, la lealtad, una verdadera modestia. Para que el juicio prudente sea verdadero y evite toda desviación, la voluntad y la sensibilidad deben estar rectificadas, así como el cochero, para guiar bien un carro, necesita de caballos ya adiestrados.

Por esta razón dice Santo Tomás que el juicio de la prudencia es prácticamente cierto por la conformidad con el apetito (racional y sensitivo) rectificado, sobre todo por la conformidad con la intención recta de la voluntad: *verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum* (I-II, q. 57, a. 5, ad 3um). Este es el sentido profundo del adagio: cada uno juzga según su inclinación. Tanto en este caso como siempre Santo Tomás pasa progresivamente del sentido común o razón natural a la razón filosófica puesta al servicio de la teología. De donde resulta que aun cuando el juicio prudente sea especulativamente falso, como resultado de una ignorancia o de un error absolutamente involuntario, sin embargo sigue siendo prácticamente verdadero. Así, si de ninguna manera podemos saber ni sospechar que la bebida que se nos presenta está envenenada, no es imprudente juzgar

que podemos beberla; este juicio especulativamente falso es prácticamente verdadero, *per conformitatem ad intentionem rectam*.

Esta recta intención de la voluntad es pues necesaria para que la prudencia por el juicio práctico determine bien el justo medio de cada virtud moral, por ejemplo el de la fortaleza entre la temeridad y la cobardía, o el de la humildad entre el orgullo sutil y la pusilanimidad.

Todavía es más necesaria la intención recta de la voluntad para que la prudencia, después de haber juzgado bien, mande eficazmente los actos de las virtudes de la justicia, fortaleza, templanza, etc. Es evidente que sólo puede mandarlos si la voluntad es recta y eficaz y si la sensibilidad ha sido rectificada en grado suficiente como para obedecer la dirección dada. Hay de este modo una relación mutua entre la prudencia adquirida y las virtudes morales adquiridas que aquélla dirige, y proporcionalmente también entre la prudencia y las virtudes morales infusas. Y así ahora puede comprenderse mejor qué es la conexión de las virtudes y su subordinación en el organismo espiritual. El estudio atento de lo que ha escrito Santo Tomás sobre la prudencia y las virtudes adjuntas puede servir de gran ayuda para la formación de la conciencia, y con estos elementos se podría escribir un excelente libro sobre este tema, más seguro, más profundo, más útil que las comparaciones muchas veces artificiales de las probabilidades en pro y en contra.

A la virtud de la prudencia corresponde el don de consejo, que nos hace dóciles a las inspiraciones del Espíritu Santo, inspiraciones a las veces necesarias en los casos en que la misma prudencia infusa titubea, por ejemplo para responder a una cuestión indiscreta sin decir ninguna mentira y sin entregar un secreto que se debe guardar (*cf.* II-II, q. 53).

### Artículo 2. — *La justicia y sus diferentes formas* (II-II, q. 57-122)

Santo Tomás muestra que la justicia, ya sea adquirida, ya sea infusa, está en la voluntad para hacer que ésta salga del

egoísmo o amor propio desordenado, y dé así al prójimo lo que le es debido.

Siguiendo a Aristóteles, distingue claramente cuatro especies de justicias según esta enumeración ascendente: 1ª *La justicia conmutativa* es la que regula los cambios entre los particulares según la igualdad o el justo valor de las cosas cambiadas, prohibe el robo, el fraude, la calumnia y obliga a la restitución; 2ª, *la justicia distributiva,* que dirige la repartición hecha por la autoridad de los beneficios y de las cargas de la vida social entre los diversos miembros de la sociedad; con miras al bien común, distribuye a cada uno como es preciso los bienes, los trabajos, las cargas, los impuestos, las recompensas y los castigos; esta distribución debe efectuarse no en forma igual para todos sino en proporción con los méritos, con las verdaderas necesidades y con la importancia de los diversos miembros de la sociedad (II-II, q. 61, a. 1, 2); 3ª, *la justicia legal (o social)* apunta inmediatamente al bien común de la sociedad, procura que se establezcan y que se observen leyes justas y disposiciones. A ella corresponde esa parte de la prudencia llamada por Santo Tomás la prudencia política, que debe existir sobre todo en el jefe de Estado y sus colaboradores, pero también en sus súbditos, porque la prudencia de éstos no debe desinteresarse del bien común, y aunque ellos no hayan contribuído al establecimiento de leyes justas, siempre deben procurar observarlas bien (II-II, q. 58, a. 6, 7; q. 60, a. 1, ad 4um; q. 80, a. 8, ad. 1um); 4ª, *la equidad* o *la epikeia* es la forma más elevada de la justicia, porque atiende no sólo a la letra de las leyes, sino también a su espíritu, a la intención del legislador, sobre todo las circunstancias excepcionales particularmente difíciles y aflictivas, en las cuales la aplicación rígida de la letra de la ley recordaría el adagio *summum jus summa injuria* (II-II, q. 80, a. 1, ad 3um, ad 5um; q. 120, a. 1, 2). La equidad está más conforme con la sabiduría y con un notable buen sentido que con la ley escrita; y así tiene cierta semejanza con la caridad la cual es todavía superior a aquélla.

Estas cuatro formas de justicia señaladas por Aristóteles a propósito de la justicia adquirida, se vuelven a hallar en la justicia infusa. Ellas decuplican las energías de la voluntad y con-

tribuyen en gran manera a la educación cristiana del carácter, que llega a dominar el temperamento físico sellándolo con la imagen de la razón iluminada por la fe. De hecho las virtudes adquiridas hacen descender hasta el fondo de nuestra voluntad y de nuestra sensibilidad la rectitud de la recta razón, y las virtudes morales infusas la rectitud de la fe y la misma vida de la gracia, participación de la vida íntima de Dios. La justicia debe ser vivificada por la caridad, pero estas dos virtudes son muy diferentes entre sí; la justicia nos prescribe que demos a cada uno lo que le es debido y que le permitamos usar de su derecho. La caridad es la virtud por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas, y por amor de Dios a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Supera pues grandemente el respeto del derecho de los demás, para hacernos tratar a las demás personas humanas como a hermanos en Jesucristo, a los cuales amamos como otros nosotros mismos en el amor de Dios. En una palabra, como demuestra Santo Tomás, la justicia considera al prójimo como otra persona, en cuanto otra, considera los derechos de otro, es esencialmente *ad alterum*, en tanto que la caridad considera al prójimo como otro nosotros mismos. La justicia respeta los derechos del prójimo, la caridad da algo más que estos derechos; y por eso perdonar quiere decir dar algo más de lo que es debido. Y así se explica que la paz o la tranquilidad del orden, según Santo Tomás, sea indirectamente la obra de la justicia, que aparta los obstáculos, los agravios, los perjuicios; pero la paz directamente es obra de la caridad, la cual por su misma naturaleza produce la unión de los corazones. El amor es una fuerza unitiva, y la paz es la unión de los corazones y de las voluntades (II-II, q. 29, a. 3, ad 3$^{um}$).

Entre las cuestiones especiales del tratado de la justicia, hay que señalar la del *derecho de propiedad (cf.* II-II, q. 66, a. 2): *Circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat... Aliud vero, quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet*

*in necessitate aliorum* (*cf.* I-II, q. 105, a. 2, corp.). El derecho de propiedad es por eso el derecho de adquirir y de administrar (*potestas procurandi et dispensandi*), pero en cuanto al uso de estos bienes, es preciso dar de ellos con buena voluntad a los que se encuentran en alguna necesidad. El rico, lejos de ser un acaparador, debe ser el administrador de los bienes dados por Dios, de tal modo que los pobres aprovechen de ellos para lo necesario. Se vive entonces, no ya bajo el reinado de la codicia y de la envidia, sino bajo el reinado de Dios en la justicia y en la caridad (*cf.* aquí el artículo *Propriété*; y en la traducción francesa de la *Suma teológica* publicada por la "Revue des Jeunes", en el tratado de la justicia, las notas sobre la cuestión 66).

Las virtudes adjuntas a la justicia son, según Santo Tomás, *la religión* la cual, ayudada por el don de piedad, presta a Dios el culto que le es debido, *la penitencia* que repara la ofensa cometida contra Dios, *la piedad filial* para con los padres y la patria, *el respeto* debido al mérito, a la edad, a la dignidad de las personas, *la obediencia* a los superiores, *la gratitud* por los beneficios recibidos, *la vigilancia* en castigar justamente cuando es necesario, empleando también la clemencia, por último *la veracidad* en las palabras, en el modo de ser y obrar.

Además, al lado del derecho estricto, están los derechos y los deberes de la amistad (*jus amicabile*), de la amabilidad y de la liberalidad (*cf.* II-II, q. 81-119).

### Artículo 3. — *La fortaleza* (II-II, q. 123-141)

La fortaleza es la virtud que reprime el temor en el peligro y modera la audacia, para permanecer en la línea de la recta razón, sin caer ni en la cobardía ni en la temeridad.

Esta definición es verdadera proporcionalmente con respecto a la fortaleza adquirida del soldado que expone su vida en defensa de la patria, y con respecto a la fortaleza infusa la cual, bajo la dirección de la fe y de la prudencia cristiana, permanece firme a pesar de todas las amenazas en el camino de la salvación, como puede apreciarse en los mártires.

El acto principal de la virtud de la fortaleza consiste en soportar, *sustinere*, el acto secundario es el ataque, *aggredi*. Como demuestra Santo Tomás (q. 123, a. 6), *sustinere est difficilius quam aggredi*, es más difícil y más meritorio soportar durante largo tiempo lo que contraría vivamente a la naturaleza, que atacar a un adversario en un momento de entusiasmo con todo el ardor del temperamento de uno. Las razones de ello son éstas: 1ª, el que soporta, ya debe luchar contra el que se juzga más fuerte que él; 2ª, sufre ya, mientras que el que ataca todavía no sufre y espera librarse del mal; 3ª, el soportar exige un prolongado ejercicio de la virtud de la fortaleza, mientras que uno puede atacar con un movimiento instantáneo.

Esta tolerancia virtuosa de los tormentos aparece sobre todo en el martirio, acto supremo de la fortaleza, y gran señal del amor de Dios, por el cual el mártir ofrenda su vida (q. 124). Según la doctrina tomista de la conexión de las virtudes, sobre todo por esta conexión se puede distinguir el verdadero mártir del falso mártir, el cual, por orgullo, se obstina en su propio juicio manteniéndose firme contra el dolor. El verdadero mártir muestra que posee las virtudes aparentemente más opuestas, no sólo la fortaleza, sino también con la caridad la prudencia y la humildad, la dulzura que lo mueve a orar por sus verdugos *(ibid.)*.

El *don de fortaleza* perfecciona el acto de la virtud de la fortaleza, pues nos hace dóciles a las inspiraciones especiales del Espíritu Santo en el peligro, y el que es habitualmente fiel hasta en las cosas pequeñas recibirá esta fortaleza superior para ser fiel en las cosas grandes, si el Señor algún día se lo pidiese (q. 139).

Las virtudes adjuntas a la fortaleza son sobre todo la magnanimidad, la constancia, la paciencia, la perseverancia.

### ARTÍCULO 4. — *La templanza y las virtudes adjuntas*

La templanza regula las pasiones del apetito concupiscible, sobre todo las deleitaciones del tacto. La templanza adquirida las disciplina según la regla de la recta razón como conviene

al hombre honesto; la templanza infusa las reduce a servidumbre según la regla de la fe, y hace descender la luz de la gracia hasta la sensibilidad, como conviene al hijo de Dios (q. 141). Y así esta virtud es un justo medio y una cumbre entre la intemperancia y la insensibilidad.

Se divide en muchas especies: *la abstinencia* y *la sobriedad* que miran a las deleitaciones relativas a la comida y a la bebida, y *la castidad* que mira a las deleitaciones relativas a la generación (q. 143). La castidad, que es por eso una virtud, ya sea adquirida, ya sea infusa, es una fortaleza muy distinta del pudor que no es más que una laudable inclinación natural y por lo general tímida; media entre ambas una diferencia semejante a la que existen entre la virtud de la misericordia y la piedad sensible (q. 144, a. 1).

*La virginidad* consagrada a Dios es, según Santo Tomás, una virtud especial distinta de la castidad, incluso de la castidad absoluta de la viuda, porque ofrece a Dios la integridad perfecta de la carne y el renunciamiento a toda deleitación carnal para toda la vida; ella es, dice el santo, con relación a la castidad lo que es la munificencia con relación a la simple liberalidad (q. 152, a. 3). Es más perfecta que el matrimonio, y dispone para la contemplación de las cosas divinas, que es un bien superior a la propagación de la especie humana (*ibíd.*, a. 4).

Con la templanza están vinculadas, como virtudes adjuntas, las que consisten en la moderación de tal o cual tendencia, sobre todo la humildad, que reprime el amor desordenado de nuestra propia excelencia, y la dulzura que refrena la cólera (q. 143).

Santo Tomás trata con profundidad de la humildad (q. 161). Según su pensamiento, el acto propio de esta virtud, que en Jesús y María no ha tenido que reprimir los movimientos del orgullo, consiste en acatar la infinita grandeza de Dios y todo cuanto de Dios hay en todas las creaturas. El humilde reconoce prácticamente que lo que es por sí mismo (su defectibilidad, su indigencia, sus deficiencias) es inferior a lo que cualquier otra persona ha recibido de Dios desde el punto de vista natural o sobrenatural (*ibíd.*, a. 3). Esta fórmula tan simple y

tan profunda revela progresivamente la humildad de los santos, de acuerdo a los grados enumerados por San Anselmo y explicados por Santo Tomás (*ibíd.*, a. 6, ad 3um): "reconocer que en determinados aspectos uno es despreciable; dolerse justamente de esto; confesar que uno lo es; querer que el prójimo lo crea; soportar con paciencia que lo digan; aceptar ser tratado como una persona digna de desprecio; amar el ser tratado de esta suerte". La humildad es una virtud fundamental, *tanquam removens prohibens*, en cuanto que preserva del orgullo, principio de todo pecado, y puesto que al ponernos en nuestro verdadero lugar delante de Dios, nos hace perfectamente dóciles a la gracia divina (*ibíd.*, a. 5).

En el mismo tratado, Santo Tomás muestra (q. 163), que el pecado del primer hombre fué como el del ángel, un pecado de orgullo; pero el ángel, inteligencia perfecta, se complació en una ciencia que ya tenía, mientras que el hombre, cuya inteligencia es imperfecta, se complació en el deseo de una ciencia que no poseía, la del bien y del mal, a fin de poder conducirse solo, sin tener que obedecer y vivir en la santa dependencia de Dios (*ibíd.*, a. 2).

Bajo el título de *studiositate* (q. 166), Santo Tomás ha tratado también de la aplicación virtuosa al estudio, que es un justo medio entre la curiosidad inmoderada y la pereza intelectual, que sigue con frecuencia a la curiosidad cuando ésta está satisfecha.

En esta forma el Santo Doctor ha examinado unas cuarenta virtudes, si se cuentan también todas las que están vinculadas con las virtudes cardinales. Cada una, excepto la justicia, está situada entre dos desviaciones por exceso o por defecto, y algunas, como la magnanimidad, no dejan de guardar una cierta semejanza con un determinado defecto como el orgullo, sobre todo cuando la virtud adquirida no ha sido perfeccionada todavía por la correspondiente virtud infusa y por la inspiración de los dones del Espíritu Santo. Y por eso es fácil tocar notas falsas en el teclado de las virtudes; para evitarlas son necesarias con frecuencia las inspiraciones especiales del Maestro interior, lo cual demuestra las necesidades de los siete dones que están en el alma como las velas en la barca para permitirle

que avance con mayor facilidad que con el trabajo de los remos.

Por eso no debemos asombrarnos de que Santo Tomás acabe la parte moral de su *Suma teológica* hablando de la vida contemplativa, de la vida activa, de la perfección cristiana, de los diversos estados de vida y de los carismas o gracias *gratis datæ*, principalmente de la profecía.

## VIII. LA PERFECCIÓN CRISTIANA

SEGÚN el testimonio del Evangelio y de San Pablo, la perfección consiste especialmente en la caridad. Santo Tomás (q. 184, a. 1), lo demuestra cuando dice: "Todo ser es perfecto en cuanto que alcanza su fin, que es su última perfección." Ahora bien, el último fin de la vida humana es Dios, y la caridad es quien nos une con El, según la frase de San Juan: "El que permanece en la caridad mora en Dios y Dios en él." Por lo tanto la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad. Con toda evidencia la fe infusa y la esperanza infusa no podrían ser aquello en lo cual consiste especialmente la perfección cristiana, porque pueden existir en el estado de pecado mortal, en aquel cuya voluntad está apartada de Dios, fin último. Tampoco podría consistir la perfección especialmente en las virtudes morales infusas, porque éstas no nos unen directamente con Dios, sino que nos hacen emplear los medios que conducen a El, y sólo son meritorias si están vivificadas por la caridad.

"La perfección, agrega Santo Tomás (*ibíd.*, a. 3), consiste principalmente en el amor de Dios y secundariamente en el amor del prójimo, que constituyen el objeto de los principales preceptos de la ley divina; y sólo está de una manera accidental en los medios o instrumentos de perfección que nos son indicados por los consejos evangélicos" de obediencia, castidad absoluta y pobreza. Por lo tanto se puede alcanzar la perfección cristiana en el matrimonio, sin la práctica efectiva de los tres consejos, pero para llegar a ella, es preciso tener el espíritu de los consejos, que es el espíritu de desasimiento de las cosas del mundo y de uno mismo, por amor de Dios. En cuanto a la práctica efectiva de estos tres consejos, es un camino más rápido y más seguro para llegar a la santidad.

Así uno se explica que la mayor señal del amor de Dios sea el amor del prójimo, el cual es manifiestamente visible y procede de la misma virtud teologal que el amor de Dios, nuestro Padre común (*cf. Joann.*, XIII, 34).

Esta doctrina sobre la perfección se concilia perfectamente con esta otra afirmación de Santo Tomás: *Melior est (in via) amor Dei, quam Dei cognitio* (I, q. 82, a. 3). Aunque la inteligencia sea superior a la voluntad a la cual dirige, en la tierra el conocimiento de Dios es inferior al amor de Dios, porque cuando en la tierra conocemos a Dios, lo atraemos en cierta manera hacia nosotros, y para representárnoslo le imponemos el límite de nuestras ideas limitadas; mientras que cuando lo amamos, nosotros somos atraídos hacia El, elevados hacia El, tal como es en Sí mismo. Y por eso el acto de amor de un santo, como el Cura de Ars, explicando el catecismo, vale más que una sabia meditación teológica inspirada por un amor menor. Mientras que no tengamos la visión beatífica, el amor de Dios es por eso más perfecto que el conocimiento que de El tenemos; el amor supone este conocimiento, pero lo sobrepuja, y nuestro amor de caridad "alcanza a Dios inmediatamente, se adhiere inmediatamente a El, y desciende luego de Dios hasta el prójimo" (II-II, q. 27, a. 4). Amamos en Dios aun lo que está oculto para nosotros, porque, sin verlo, estamos seguros de que es el mismo Bien. En este sentido podemos amar a Dios más de lo que lo conocemos; hasta amamos en mayor grado lo que está más oculto en El, porque creemos que su vida íntima es precisamente eso, lo que supera todos nuestros medios de conocer, por ejemplo, lo más oculto del misterio de la Trinidad, de los misterios de la Encarnación redentora y de la predestinación.

Así explica Santo Tomás la frase de San Pablo: "la caridad es el vínculo de la perfección", porque ninguna virtud nos une tan íntimamente con Dios, y todas las demás virtudes, inspiradas, vivificadas por ella, son enderezadas por ella a Dios amado sobre todas las cosas.

Por último, el Santo Doctor enseña claramente que la perfección cristiana entra dentro del precepto supremo del amor de Dios y del prójimo, no por cierto como una cosa que se

debe realizar inmediatamente, sino como el fin hacia el cual todos deben tender, cada cual según su condición, éste en el matrimonio, este otro en el estado religioso o en la vida sacerdotal. Porque el precepto supremo no tiene límites *(cf.* II-II, q. 184, a. 3): "Se engañaría quien se figurase que el amor de Dios y del prójimo no constituye el objeto de un precepto sino en una cierta medida, es decir hasta un determinado grado, superado el cual este amor se convértiría en el objeto de un simple consejo. No. El enunciado del mandamiento es claro y muestra cuál es la perfección: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con todo tu espíritu.» Las dos expresiones «todo» y «entero» o «perfecto» son sinónimas... Y la razón está en que, según San Pablo *(I Tim.,* I, 5), la caridad es el fin del mandamiento y de todos los mandamientos. Ahora bien el fin se presenta ante la voluntad no según tal o cual grado o límite sino en toda su totalidad, y en esto se diferencia de los medios. Uno quiere el fin, o no lo quiere, pero no lo quiere a medias, como ha notado Aristóteles *(I Polit.,* c. III). ¿Quiere a medias el médico la curación del enfermo? Ciertamente que no; lo que se mide, es la medicina, pero no la salud la cual es querida sin medida. Con toda evidencia, pues, la perfección consiste esencialmente en los preceptos. También San Agustín nos dice en el *De perfectione justitiæ* (c. VIII): ¿Por qué no habría de ser impuesta al hombre esta perfección, aunque no pueda alcanzarla plenamente en esta vida?" En otros términos, la perfección de la caridad cae bajo el precepto del amor, no como algo que se debe realizar inmediatamente, sino como el fin al cual todos deben tender, cada cual según su condición, del modo que explican Cayetano *(in* II-II, q. 184, a. 3) y Passerini *(ibid.)*. Esta enseñanza, de la cual se aparta Suárez en cierta medida, *(De statu perfectionis,* c. XI, n. 15-16), ha sido bien conservada por San Francisco de Sales *(Tratado del amor de Dios,* l. III, c. 1); también ha sido recordada por S. S. Pío XI en su Encíclica *Studiorum ducem,* del 29 de junio de 1923, referente a Santo Tomás, y en la Encíclica escrita con motivo del tercer centenario de San Francisco de Sales, del 26 de enero de 1923.

Con relación a la perfección cristiana, Santo Tomás dis-

tingue tres clases de vida: la vida contemplativa, la vida activa y la vida mixta o apostólica (II-II, q. 179 ss.). En efecto, unos se consagran principalmente a la contemplación de las cosas divinas, otros a las obras exteriores de misericordia, y los apóstoles a la enseñanza de la doctrina revelada y a la predicación que debe derivarse de la contemplación (q. 188, a. 6).

La vida activa consiste en los actos de las virtudes morales, sobre todo de la justicia y de la misericordia para con el prójimo; dispone a la contemplación, pues disciplina las pasiones y pacifica el alma. La vida contemplativa une con Dios de un modo más directo e inmediato, introduce en la intimidad divina; por eso es más noble que la vida activa, es "la mejor parte", durará eternamente. Por último, la vida mixta o apostólica es más perfecta o completa que la vida puramente contemplativa, porque es más perfecto iluminar a los demás que ser iluminado tan sólo uno mismo. La vida apostólica perfecta, tal como se ha mostrado en los Apóstoles inmediatamente después de Pentecostés y en los obispos sus sucesores, fluye de la plenitud de la contemplación de los misterios de la salvación, contemplación que dimana de la fe viva, esclarecida por los dones de ciencia, de entendimiento y de sabiduría, en una palabra, de la fe penetrante y sabrosa cuyo esplendor eleva a las almas hacia Dios (q. 180 y 188, a. 6).

Los obispos deben ser perfectos en la vida activa y en la vida contemplativa; mientras que los religiosos están *in statu perfectionis acquirendæ*, los obispos están *in statu perfectionis excercendæ et communicandæ* (q. 184, a. 7). El obispo volvería para atrás, *retrocederet*, si entrase en religión, mientras sea útil para la salud de las almas que le han sido confiadas y cuya carga ha aceptado (q. 185, a. 4).

## IX. LOS CARISMAS

Al final de la II-II, q. 171-178, Santo Tomás trata también de los carismas o gracias *gratis datæ*, que son concedidas sobre todo *ad utilitatem proximi*, para instruirlo mediante la explicación de la revelación divina *(sermo scientiæ, sermo sapientiæ)*, o mediante la confirmación de esta revelación (gracia de los milagros, profecía, discernimiento de los espíritus, etc.). Santo Tomás insiste sobre la profecía; conviene subrayar lo más importante de su enseñanza sobre la revelación profética y también sobre la inspiración bíblica, de la cual habla en el mismo lugar.

1. *De la revelación profética.* En el tratado de la profecía (II-II, q. 173, a. 2), Santo Tomás muestra que la profecía tiene muchos grados desde el instinto profético concedido sin que tenga conciencia de él el que lo recibe (así Caifás profetizó antes de la Pasión sin saberlo) hasta la revelación profética perfecta. Dice (q. 173, a. 2), que ésta requiere la proposición sobrenatural de una verdad hasta ese momento oculta, la manifestación del origen divino de esta proposición y una luz infusa adecuada para juzgar infaliblemente de la verdad manifestada y del origen divino de la revelación. *Per donum prophetiæ confertur aliquid humanæ menti, supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad judicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species* (a. 2).

La representación puede ser de orden sensible por intermedio de los sentidos o de la imaginación, o también puede ser puramente intelectual (q. 173 y 174).

El profeta puede estar en estado de vigilia, o en éxtasis, o también puede ser iluminado en sueños mientras duerme,

como sucedió con muchos profetas del Antiguo Testamento, con San José (q. 174, a. 3). La revelación profética puede manifestar ya sea los misterios sobrenaturales objetos de la fe, ya sea los futuros contingentes cuya realización podrá ser conocida naturalmente y que como el milagro será una señal que confirme la revelación divina de las verdades de la fe. Hemos expuesto con amplitud en otra obra lo que enseña Santo Tomás sobre todas estas cuestiones (*cf. De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita,* Roma, 1ª ed., 1918, 3ª ed., 1935; *cf.* t. I, pp. 153-168; t. II, pp. 109-136).

2. *La inspiración bíblica.* Santo Tomás habla de la inspiración bíblica en el tratado *De gratiis gratis datis,* cuando trata *De donis quæ ad cognitionem pertinent* (II-II, q. 171-174). Todos estos dones están comprendidos con el nombre genérico de *Prophetia.* Trata el mismo asunto en la cuestión disputada *De veritate* (q. 12). El mismo P. Pesch, *De inspir. sacræ Script.* (1906, p. 159), confiesa que S. *Thomas Aquinas doctrinam de inspiratione S. Scripturæ ita expolivit, ut per multa sæcula vix quidquam alicujus momenti ad eam additum sit.* De hecho, la Encíclica *Providentissimus* —la carta magna de los estudios bíblicos— ha promulgado con autoridad la doctrina de Santo Tomás (*cf.* J. M. Vosté, O. P., *De divina inspiratione et veritate sacræ Scripturæ,* 2ª ed., Roma, 1932, p. 46 y ss.).

Santo Tomás, sirviéndose de una afortunada expresión de Agustín, define muchas veces la inspiración: *Instinctum occultum quem humanæ mentes nescientes patiuntur* (II-II, q. 171, a. 5; q. 173, a. 4). Distingue claramente la inspiración de la revelación. En el don de la revelación hay *acceptio specierum;* en la inspiración no hay proposición de un objeto nuevo como en el caso presente, sino simplemente *judicium de acceptis,* es decir juicio divino sobre o en el campo de los conocimientos ya adquiridos no interesa de qué modo, por experiencia, por testimonio humano, etc.; así los evangelistas conocían ya los hechos de la vida de Jesús que refieren. Ahora bien, la verdad o la falsedad está en el juicio. Por ello la verdad del juicio divinamente inspirado será divina e infalible, divinamente cierta (ver *ibid.,* q. 174, a. 2, ad 3um; *De veritate,* q. 12, a. 12, ad 10um).

La inspiración bíblica, pues, es esencialmente una luz divina, que hace divino el juicio del hagiógrafo, y por consiguiente lo hace infalible. Sin embargo la inspiración escriturística, cuyo objeto y término es el libro escrito, no es solamente luz para el espíritu, sino que también es movimiento o energía para la voluntad del hagiógrafo y, por el medio normal de la voluntad, para todas las potencias que toman parte en la producción del libro divino.

Este carisma es dado al hombre no cómo don habitual sino como una gracia transitoria, no es un *habitus*, sino un *motus transiens* (*cf. ibíd.*, q. 171, a. 2; q. 174, a. 3, ad 3um; *De veritate*, q. 12, a. 1).

Esta colaboración de Dios y del hagiógrafo en la producción del libro llamado divino es descrita por Santo Tomás según la teoría filosófica de la causa principal e instrumental. *Auctor principalis S. Scripturæ est Spiritus Sanctus, homo fuit auctor instrumentalis* (*cf. Quodl.*, VII, a. 14). Hasta se puede decir que ésta es la doctrina general de todos los teólogos medievales, aun hoy día es general, y ha sido claramente expuesta en la Encíclica *Providentissimus* (*loc. cit.*). Causa instrumental de Dios, el hagiógrafo alcanza el fin querido por Dios causa principal, ejerciendo su propia actividad sobreelevada, conservando su propio carácter, reproduciendo su propio estilo. Este estilo humano divinizado no excluye ningún género literario, digno por lo demás de la verdad y de la santidad divinas.

La inspiración entendida de este modo es, pues: un influjo divino, físico y sobrenatural, que eleva y mueve las facultades del hagiógrafo, a fin de que escriba para provecho de la Iglesia todo lo que Dios quiere y del modo que quiere (*cf.* J. M. Vosté, *op. cit.*, pp. 76-77, e *ibíd.*, pp. 78-105).

Esta noción completa de la inspiración escriturística supone que Dios es el autor del libro en cuanto libro, en cuanto libro escrito; por lo tanto es autor del mismo no sólo en cuanto a la verdad concebida, sino también en cuanto a las palabras. La *fe* habla en efecto de *Escritura santa*, de *Libros santos*, de *Biblia*, y esto tanto según la tradición judía como según la tradición cristiana. Para lo cual es suficiente que el juicio por el cual el hagiógrafo elige las palabras como apropiadas para

la expresión de la verdad sea sobreelevado como los demás juicios.

La inspiración escriturística —que es por definición incluso *usque ad verba*— no es un dictado material, en el cual el que escribe no tiene la libre elección de las palabras; esta inspiración verbal se adapta a la libertad humana, que se revela en la diferencia de estilo; sabido es, en efecto, que según los principios generales de la doctrina tomista Dios mueve a las causas segundas de acuerdo a la naturaleza de las mismas. Esta inspiración *usque ad verba*, necesaria para que el libro sea escrito verdaderamente por Dios, está subordinada por entero a la verdad que hay que escribir y es querida por Dios sólo *secundarie*. Es preciso sostenerla sin embargo, como hemos visto, en razón justamente de la designación hecha por la fe del efecto de esta inspiración, que es el *Libro santo* o la *Biblia*. En cambio, las definiciones conciliares no son llamadas inspiradas, aunque expresen infaliblemente el pensamiento divino; sus términos no han sido elegidos bajo la luz de la inspiración bíblica, sino con la asistencia del Espíritu Santo.

Se encontrará en la obra del P. J. M. Vosté, O. P., que acabamos de citar, una copiosa bibliografía sobre esta materia, especialmente el título de las obras de los teólogos tomistas recientes que han tratado de esta cuestión: cardenal Th. Zigliara, Th. Pègues, E. Hugon, de Groot, M. J. Lagrange, etc.

De esta manera hemos acabado la exposición de las dos partes dogmática y moral de la *Suma teológica* de Santo Tomás. Puede verse, como lo ha anunciado (I, q. 1, a. 3), que la teología dogmática y la teología moral no son para él dos ciencias distintas, sino dos partes de una sola y misma ciencia, que es, como la ciencia de Dios cuya participación es, eminentemente especulativa y práctica, y que tiene un solo objeto: Dios mismo en su vida íntima, Dios revelado, en Sí mismo y como principio y fin de todas las creaturas.

## CONCLUSIÓN

Al finalizar este artículo, conviene comparar el tomismo con lo que se puede llamar el eclecticismo cristiano, y decir cuál es el fundamento del poder asimilativo de la doctrina de Santo Tomás.

### Artículo 1. — *Tomismo y eclecticismo cristiano*

Sobre la comparación del tomismo y del eclecticismo cristiano, reproducimos en este lugar en cuanto a la substancia un importante discurso pronunciado por S. E. el cardenal J. M. R. Villeneuve, arzobispo de Quebec, en la sesión de clausura de las jornadas tomistas de Ottawa, el 24 de mayo de 1936 (ver "Revue de l'Université d'Ottawa", oct.-dic. de 1936).

El tomismo existe más todavía en sus principios y en el orden general de sus partes que en tal o cual de sus conclusiones, y de ahí proviene manifiestamente su unidad y su fuerza. El eclecticismo cristiano procura conciliar los sistemas filosóficos y teológicos en nombre de la caridad fraterna, como si el objeto propio de esta virtud fuese éste. Sin embargo, como la Iglesia, especialmente en estos últimos tiempos desde León XIII, ha manifestado que sostiene el tomismo, el eclecticismo concluye: aceptamos el tomismo, pero sin contradecir muy explícitamente lo que a él se opone, conciliemos en el mayor grado posible.

Desde este punto de vista uno es llevado a decir: los principios fundamentales de la doctrina de Santo Tomás son aquéllos sobre los cuales están de acuerdo todos los filósofos en la Iglesia. Los puntos en los cuales el Doctor Angélico no está de acuerdo con los demás maestros, como Escoto o Suárez, tienen una importancia secundaria, hasta algunas veces con

sutilezas inútiles, cuyo descuido es propio del prudente. En este caso se puede prescindir de los mismos en la enseñanza de la filosofía y de la teología, o a lo sumo tratarlos sólo *modo historico*.

"Ahora bien, de hecho, observa el cardenal Villeneuve *(loc. cit.)*, los puntos doctrinales en los cuales se entienden todos los filósofos cristianos, o casi todos, han sido definidos por la Iglesia, a propósito de los *præambula fidei* y de las verdades naturales de la religión. En cuanto a los otros puntos de doctrina, como la distinción real de la potencia y del acto, de la materia y de la forma, de la esencia creada y de su existencia, de la substancia y de los accidentes, de la persona y de la naturaleza del ser racional, no pertenecen, según el eclecticismo, a los principios fundamentales de la doctrina de Santo Tomás, así como también esta afirmación de que las facultades, los *habitus* y los actos son especificados por sus objetos formales. Estas serían opiniones libres, cuya profundización sería una manera de perder inútilmente el tiempo, puesto que son discutidas entre los doctores católicos. Ellas por lo tanto no tienen importancia."

No es dudosa la existencia de este eclecticismo, y sería difícil definirlo de un modo mejor. El cardenal Villeneuve, en cambio, piensa en las veinticuatro tesis tomistas aprobadas por la S. Congregación de Estudios el 24 de julio de 1914 como en algo que enuncia los principios mayores *(pronuntiata majora)* del tomismo y que son, dice, "necesarios para el propio tomismo, sin lo cual no tendría más que el nombre de tomismo, sin lo cual no sería más que su cadáver" *(loc. cit.*, p. 6).

La *Ciencia tomista* de Madrid publicó en mayo-junio de 1917 veintitrés tesis contrarias del eclecticismo suareziano, haciendo ver su oposición con estas tesis tomistas. Aquéllas se refieren a la potencia y al acto, a la limitación del acto por la potencia, a la esencia y a la existencia, a la substancia y al accidente, a la materia y a la forma, a la cantidad, a la vida orgánica, al alma subsistente, al alma como forma substancial del cuerpo humano, a las facultades operativas, a la inteligencia humana, a la voluntad libre (con relación al último juicio prác-

tico y a la elección libre), a las pruebas de la existencia de Dios, al mismo Ser subsistente, a su infinitud y a la moción divina sin la cual ninguna creatura pasa de la potencia al acto, de la potencia de obrar a la acción misma. En todos estos puntos la posición tomista se diferencia grandemente, como hemos visto, del eclecticismo suareziano, que por lo general es una especie de término medio entre la doctrina de Santo Tomás y la de Escoto (*cf.* Guido Mattiussi, S. J., *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approbate dalla S. Congregazione degli studi*, Roma, 1917; E. Hugon, O. P., *Las veinticuatro tesis tomistas*, Buenos Aires, 1940; P. Thomas Pègues, O. P., *Autour de Saint Thomas*, París, 1918, donde son expuestas, ante las veinticuatro proposiciones tomistas, las tesis contrarias de Suárez).

Las consecuencias del eclecticismo contemporáneo, que renueva el de Suárez, son señaladas por el cardenal Villeneuve de la siguiente manera (*loc. cit.*):

No pocos autores, después de León XIII, han procurado no tanto ponerse de acuerdo con Santo Tomás, como ponerlo a él de acuerdo con su propia enseñanza. Por eso se ha querido deducir de los escritos del Doctor común las consecuencias más opuestas. De ahí se originaba una increíble confusión sobre su doctrina, que acababa por parecer a los estudiantes como un conjunto de contradicciones. Con esta manera de proceder no se podía inferir mayor injuria a aquel del cual ha escrito León XIII: "La razón apenas si parece que pueda elevarse a mayor altura." Pero esta fase del eclecticismo contemporáneo no podía durar, los estudiantes perdían toda confianza. "Y así algunos, continúa el cardenal Villeneuve, han llegado a decir que todos los puntos sobre los cuales los filósofos cristianos no están de perfecto acuerdo son dudosos. Por último, han concluído algunos, para atribuir a Santo Tomás la gloria de no ser contradecido por nadie, que era preciso limitar su doctrina a aquello en lo cual estuviesen de acuerdo todos los pensadores católicos. Lo cual se reduce o poco más o menos a lo que ha sido definido por la Iglesia y que se debe sostener para guardar la fe... Pero reducir así la doctrina tomista a un conjunto amorfo y sin vértebras lógicas de verdades triviales, de postulados no analizados, no organizados por la razón, equivale a cultivar un tradicionalismo opaco, sin substancia y sin vida, y acabar, si no de una manera teórica y consciente, por lo menos en la práctica, en un fideísmo vivido *in actu exercito.* De ahí el escaso interés y vigilancia, la poca reacción que provocan las tesis más inverosímiles, en todo caso las más antitomistas por su misma naturaleza.

"Cuando el criterio de la verdad estriba prácticamente y de hecho

en el número de autores citados en pro y en contra, esto en el campo en que la razón puede y debe llegar a la evidencia intrínseca mediante el recurso a los primeros principios, estamos ante la atrofia de la razón, ante su embotamiento, ante su abdicación. El hombre acaba por ello por dispensarse de la mirada del espíritu; todos los asertos permanecen en el mismo plano, el de una persuasión neutra, que proviene de la voz pública. De lo cual se sigue que prácticamente la razón es juzgada impotente, incapaz de encontrar la verdad... Podrá adjudicarse esta abdicación a una laudable humildad; de hecho engendra el escepticismo filosófico de unos, el escepticismo vivido de los más, en los ambientes en que reina un misticismo de sensibilidad y una vana piedad."

De ahí se derivan dudas hasta sobre el valor de las pruebas clásicas de la existencia de Dios; especialmente sobre el principio *quidquid movetur ab alio movetur.* Incluso uno puede preguntarse si el eclecticismo, del que hablamos, conserva una sola de las pruebas de la existencia de Dios propuestas por Santo Tomás, *tales* como son propuestas por éste.

Por eso es preciso concluir con el cardenal Villeneuve *(loc. cit.)*: "Si se quiere prescindir en filosofía de aquello sobre lo cual todavía no están de acuerdo los filósofos católicos, habrá que abandonar todas las cuestiones profundas, la misma metafísica, y se perderá lo más precioso, en cierto sentido, de la doctrina de Santo Tomás, la médula del tomismo, lo que sobrepuja al sentido común, lo que su genio ha descubierto. Y entonces ya no se podría defender filosóficamente al mismo sentido común, que llegaría a ser en la filosofía el criterio de la verdad. De este modo se reduciría la doctrina filosófica de Santo Tomás a la de Tomás Reid y de los escoceses; en otros términos, se renunciaría a la filosofía para contentarse con el sentido común, y éste ya no podría ser justificado mediante un análisis profundizado de la inteligencia natural, de sus primeros principios, de la evidente universalidad y necesidad de los mismos.

Por último el eclecticismo invoca algunas veces la caridad, diciendo que hay que mantener no tanto la profundidad exacta de la doctrina como la unidad de los espíritus. El cardenal Villeneuve ha respondido justamente *(ibíd.)*: "Lo que hiere la caridad, no es la verdad, ni el amor sincero e integral con el cual uno se inclina a ella; sino que lo que hiere la caridad,

es el amor propio individual o corporativo. La paz en el campo intelectual, en el seno de la Iglesia, no será estable y duradera sino con la condición de seguir las directivas de la Iglesia, *Magistra veritatis*, cuando nos dice: *Ite ad Thomam*. De este modo, lejos de disminuir la verdadera libertad de la investigación intelectual, la acrecentamos, la hacemos más perfecta, pues le damos, como a un resorte, un impulso tanto mayor cuando más firme sea su punto de apoyo, y la libramos del error, según las palabras del Maestro: *Cognoscetis veritatem et veritas liberavit vos!* (*Joann.*, VIII, 32).

ARTÍCULO 2. — *El poder de asimilación del tomismo*

El poder de asimilación contenido en una doctrina filosófica y teológica demuestra el valor, la elevación y la universalidad de sus principios, capaces de esclarecer los aspectos más diversos de la realidad desde la materia inanimada hasta la vida superior del espíritu y hasta Dios.

De este punto de vista querríamos mostrar aquí que el tomismo puede asimilarse la verdad que puede haber en las diferentes tendencias, que subsisten en la filosofía contemporánea.

Al parecer, es posible distinguir tres principales.

En primer lugar *el agnosticismo*, ya sea empírico, que proviene del positivismo, ya sea idealista, que proviene del kantismo. Y de este modo encontramos hoy día el neopositivismo en Carnap, Wittegenstein, Rougier y en el movimiento llamado *Wiener Kreis*. Es éste un nominalismo, que es la reedición de Hume y de A. Comte. La fenomenología de Husserl sostiene por su parte que el objeto de la filosofía es el dato inteligible absolutamente inmediato, que ella analiza sin razonamiento. Son estas filosofías, no del ser, sino del fenómeno, según la terminología que ha usado por primera vez Parménides distinguiendo las dos direcciones que puede tomar el espíritu humano.

En segundo lugar están *las filosofías de la vida y del devenir* o la tendencia *evolucionista*, la cual también se presenta, ya sea bajo una forma idealista que recuerda a Hegel, como en

Italia en Gentile, en Francia en León Brunschvicg, ya sea bajo una forma empírica, la de la evolución creadora de H. Bergson, el cual sin embargo al declinar su vida se ha acercado, lo mismo que Maurice Blondel, a la filosofía tradicional, por las exigencias superiores de una vida intelectual y espiritual consagrada a la búsqueda del Absoluto.

Existen por fin en nuestros días *diversos ensayos de metafísica alemana:* los de Max Scheler, voluntarista, de Driesch, que vuelve a Aristóteles por la filosofía de la naturaleza, de N. Hartmann de Heidelberg, que defiende los derechos de la ontología, del realismo, volviendo a la ontología aristotélica, pero interpretada en un sentido platónico. En realidad los mismos grandes problemas subsisten siempre: el de la constitución íntima de los cuerpos, de la vida, de la sensación, del conocimiento intelectual, de la libertad, del fundamento de la moral, de la distinción de Dios y del mundo. Por consiguiente, las antiguas oposiciones del mecanicismo y del dinamismo, del empirismo y del intelectualismo, del monismo y del teísmo reaparecen siempre bajo las más diversas formas. Lo importante es formarse un juicio seguro sobre ellas.

1) *El principio generador de la filosofía aristotélica y tomista.* Comparando la filosofía tomista con las diversas tendencias que acabamos de recordar, quisiéramos mostrar aquí que ella se presenta como el resultado de un examen profundizado de la *philosophia perennis,* donde se encuentra, con relación al mundo y al hombre, lo mejor del pensamiento de Aristóteles, y sobre Dios lo mejor también del pensamiento de Platón y de San Agustín. Esta filosofía aparece por eso, según la observación de H. Bergson en la *Evolution créatrice,* como "la metafísica natural de la inteligencia humana" o el prolongamiento de la razón natural.

Esta filosofía, por su naturaleza y su método, está abierta por eso a todo cuanto nos enseña el progreso de las ciencias. Esto es debido a que esta concepción tradicional no es una pura y apresurada construcción *a priori* hecha por una inteligencia genial y prestigiosa, como el hegelianismo, sino que tiene una amplísima base inductiva, que constantemente se renueva con el examen más atento de los hechos. Esto puede verse de un

modo especial con la obra de Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás.

Sin embargo también es una metafísica, una filosofía del ser, una ontología, que ha escudriñado durante siglos las relaciones del ser inteligible con los fenómenos sensibles, las relaciones también del ser y del devenir, y que ha procurado hacer inteligible el devenir en función del ser (*primum cognitum*), mostrando la naturaleza propia del devenir, tránsito de la potencia al acto, mostrando también su causa eficiente y su finalidad. Por estas dos características, positiva la una, especulativa y realista la otra, el tomismo se opone profundamente al kantismo y a las concepciones que se derivan de éste.

Por la misma razón, porque la filosofía aristotélica y tomista tiene una amplísima base inductiva, porque permanece en contacto con los hechos, y porque al mismo tiempo es una metafísica del ser, del devenir y de sus causas, esta filosofía acepta todas las contribuciones verdaderamente positivas de las demás concepciones opuestas entre sí. Tiene un grandísimo poder de absorción y de asimilación. Este es uno de los criterios que permiten juzgar sobre su valor y no sólo sobre su valor abstracto, sino también sobre su valor de vida.

Aquí nos encontramos con una profunda reflexión de Leibniz, reflexión que tiene sus raíces en Aristóteles y en Santo Tomás, y de la cual Leibniz podría haber deducido ciertas consecuencias tan sólo vislumbradas por él. Reflexionando en lo que debe ser la *philosophia perennis*, ha observado, pero de una manera muy ecléctica, que los sistemas filosóficos son generalmente verdaderos en lo que afirman y falsos en lo que niegan. Se trata aquí de afirmaciones verdaderas, que no son negaciones disfrazadas, y se trata de las afirmaciones que constituyen la parte más positiva de cada sistema, prescindiendo de las negaciones que lo limitan.

Esta observación de Leibniz parece muy justa, hasta es harto evidente para todos. En efecto, el materialismo es verdadero en cuanto que afirma la existencia de la materia; es falso en cuanto que niega el espíritu, y lo contrario sucede con el espiritualismo idealista o inmaterialista, como el de Berkeley. De la misma manera, y Leibniz no lo ha comprendido suficien-

temente, el determinismo psicológico es verdadero en cuanto que afirma la dirección intelectual de la voluntad en la elección voluntaria, pero según el parecer de muchos es falso en cuanto que niega la libertad propiamente dicha; lo contrario sucede con el "libertismo" que sueña con la libertad de equilibrio sin dirección intelectual.

Esta observación general sobre los sistemas filosóficos, que fué hecha desde el punto de vista ecléctico, puede ser retomada por un aristotélico tomista desde un punto de vista superior al del eclecticismo. Ella se apoya en el hecho de que hay más en la realidad que en todos los sistemas. En efecto, cada uno de éstos afirma un aspecto de la realidad, negando con frecuencia otro aspecto. Esta negación provoca casi siempre una antítesis, como ha dicho Hegel, antes de que el espíritu llegue a una síntesis superior.

Creemos, pues, que el pensamiento aristotélico y tomista, que no es solamente una genial sino también precoz construcción *a priori*, permanece siempre muy atento a los diversos aspectos de la realidad, procurando no negar ninguno, no limitar indebidamente la realidad, que se impone a nuestra experiencia externa e interna siempre perfectible, y a nuestra inteligencia al propio tiempo intuitiva a su modo y discursiva. El pensamiento aristotélico y tomista está así de acuerdo con la razón natural, pero supera con exceso al sentido común, pues muestra la subordinación necesaria de los diversos aspectos de la realidad, según la naturaleza de las cosas. De este modo el tomismo se eleva a un plano muy superior al de la filosofía de los escoceses, que se reducía al sentido común. Existe una diferencia inmensa entre Tomás Reid y Tomás de Aquino.

Esta filosofía tradicional se diferencia también del eclecticismo, porque no se contenta con elegir entre los diferentes sistemas, sin principio director, lo que parece ser más plausible; sino que esclarece todos los problemas importantes con la luz de un principio superior, derivado del principio de contradicción o de identidad y del principio de causalidad, con la luz de la distinción entre potencia y acto, distinción que torna inteligible el devenir en función del ser, primer inteligi-

ble, distinción que es necesaria, según Aristóteles y Santo Tomás, para conciliar el principio de identidad, afirmado por Parménides: "el ser es, el no-ser no es", y el devenir afirmado por Heráclito.

De este modo el devenir es concebido como el tránsito de la potencia al acto, del ser todavía indeterminado, como el germen de la planta, el ser determinado o actualizado. El devenir así definido no puede producirse sin la influencia de un agente, que determine un sujeto en virtud de su propia determinación actual; no hay, en efecto, ser engendrado sin engendrador; y este mismo devenir no se produciría en una determinada dirección y en tal sentido determinado y no en tal otro, si no tendiese hacia un fin, hacia un bien, hacia una perfección que hay que realizar o alcanzar.

El devenir, y esto no lo ha comprendido Descartes, es definido así o hecho inteligible en función del ser mediante la distinción de la potencia y del acto: el devenir del engendrado está esencialmente enderezado al ser de éste, después su progreso tiende a la perfección de la edad adulta, etc. Lejos nos hallamos de la concepción cartesiana del movimiento, reducido al movimiento local, y definido no en función del ser sino de la inmovilidad, sin que Descartes pueda estar cierto de encontrar un punto fijo perfectamente estable, lo cual conduce al relativismo.

De acuerdo a lo que antecede, el devenir sólo se concibe por las cuatro causas: la materia es potencia pasiva o capacidad real de recibir tal o cual perfección; en cuanto al acto, aparece bajo tres aspectos: en la determinación actual del agente actualizador, en la forma que determina el devenir, en el fin hacia el cual tiende.

Finalmente los seres finitos son concebidos como unos compuestos de potencia y acto, de materia y de forma, o por lo menos de esencia real y de existencia; la esencia capaz de existir limita la existencia y es actualizada por ésta, así como la materia limita la forma que recibe y es determinada, actualizada por ésta. En un plano superior a los seres así limitados y compuestos, debe existir "el Acto puro", si es verdad que el acto es más perfecto que la potencia, que la perfección de-

terminada es más perfecta que una simple capacidad de recibir una perfección. Hay más en lo que es que en lo que se hace y todavía no es. Esta es una de las proposiciones más fundamentales del aristotelismo tomista. Y por lo tanto en la cumbre de todas las cosas debe encontrarse, no el devenir puro de Heráclito o de Hegel, sino el Acto puro, el mismo Ser sin ninguna limitación y por ende el Ser espiritual no limitado por la materia, no limitado por una esencia circunscrita, por una capacidad restringida que lo recibiría: *Ipsum Esse subsistens et simul Ipsum Verum perfecte cognitum*, νόησις νοήσεως νόησις, *necnon Ipsum Bonum ab æterno summe dilectum*. Este es el culmen del pensamiento de Aristóteles y es también el del pensamiento de Platón, que aquí son conservados y sobreelevados por la verdad revelada de la libertad divina, de la libertad del acto creador, verdad revelada, pero asequible sin embargo a la razón, en lo cual se diferencia de los misterios esencialmente sobrenaturales como la Trinidad.

Acabamos de ver cuál es el principio generador de la filosofía aristotélica y tomista: la división del ser en potencia y acto, para hacer inteligibles el devenir y la multiplicidad en función del ser, primer inteligible; recordemos brevemente las principales aplicaciones de este principio, demostrando que esta doctrina puede asimilarse todo cuanto encierra algo positivo en las tesis contrarias que ella procura superar. Un vistazo sobre los grandes problemas permite que nos demos cuenta de ello.

2) *Las principales aplicaciones del principio generador y la asimilación progresiva mediante el examen de los grandes problemas.* El tomismo debe en gran parte su poder asimilativo a su método de investigación. Para cada gran problema recuerda en primer lugar las soluciones extremas opuestas entre sí que se han dado sobre el mismo; señala también la solución ecléctica que permanece más o menos fluctuante entre estas posiciones extremas de las cuales toma algo; finalmente se eleva a una síntesis superior en medio y por encima de estas soluciones extremas y explica con un principio eminente los diversos aspectos de la realidad que habían atraído sucesivamente a la inteligencia en su búsqueda de la verdad. Una breve recapitulación

de los grandes problemas filosóficos permite darse cuenta y ver mejor la síntesis metafísica que el tomismo pone al servicio de la fe en teología para explicar y defender a aquélla. La unidad de esta síntesis nada tiene de ficticio, sino que es verdaderamente orgánica, pues depende de la subordinación de todas sus partes al mismo principio generador.

*a) En cosmología: el mecanicismo* afirma la existencia del movimiento local y de la extensión según las tres dimensiones, con frecuencia también la de los átomos, pero niega las cualidades sensibles, la actividad natural de los cuerpos y la finalidad de esta actividad. Por consiguiente explica mal los fenómenos de la gravedad, de la resistencia, del calor, de la electricidad, de la afinidad, de cohesión, etc. Por otra parte *el dinamismo* bajo sus diferentes formas afirma las cualidades y la actividad natural de los cuerpos, *su finalidad;* pero lo reduce todo a fuerzas, negando la realidad de la extensión propiamente dicha y el principio sin embargo cierto de que "el obrar supone el ser y el modo de obrar supone el modo de ser". La doctrina aristotélica y tomista de "la materia y de la forma específica" o substancial de los cuerpos acepta todas las cosas positivas de las dos concepciones precedentes. Luego y con razón explica mediante dos principios distintos, pero íntimamente unidos, propiedades tan diferentes como la extensión y la fuerza. La extensión es explicada por la materia común a todos los cuerpos, que es potencia pasiva de suyo indeterminada, pero capaz de recibir la forma específica o la estructura esencial del hierro, de la plata, del oro, del hidrógeno, del oxígeno, etc. La forma específica de los cuerpos determinando la materia explica mejor que la idea platónica separada, que la mónada leibniziana, las cualidades naturales de los cuerpos, sus propiedades, su actividad específica, y se mantiene el principio: "el obrar supone el ser y el modo de obrar supone el modo de ser".

La materia, puesto que de sí es pura potencia receptora, capacidad de recibir una forma específica, según Aristóteles y Santo Tomás, no es todavía una substancia, sino un elemento substancial que no puede existir sin esta o aquella forma específica, y que constituye con esta forma un compuesto ver-

daderamente uno, con una unidad no accidental, sino esencial, una sola naturaleza.

La materia prima es concebida, pues, como pura potencia receptora, como capacidad real de recibir tal o cual forma específica; la materia prima no es, por ejemplo, algo cincelable, combustible, comestible, pero es sin embargo un sujeto real actualizable y siempre transformable, capaz de llegar a ser por actualización tierra, agua, aire, carbón incandescente, planta o animal.

Con la misma distinción de potencia y acto, Aristóteles, como es sabido, explica que la extensión de los cuerpos sea divisible matemáticamente hasta lo infinito, sin estar actualmente dividida hasta lo infinito; según él no se compone por lo tanto de indivisibles (que se identificarían si se tocasen, o por el contrario serían discontinuos y distantes si no se tocasen), sino que se compone de partes siempre divisibles matemáticamente aunque no físicamente.

Los mismos principios explican en un plano superior al reino mineral *la vida* de la planta y la del animal. El mecanicismo en vano procura reducir a los fenómenos físico-químicos el desarrollo del germen vegetal, que produce en un caso una espiga de trigo y en otro un roble. Menos aún explica el mecanicismo la propiedad evolutiva del huevo, que produce en un caso un pájaro, en otro un pez, en otro una serpiente. ¿No hay que reconocer "una idea directora de la evolución", como decía Claudio Bernard? En el germen o el embrión que evoluciona hacia tal estructura determinada, es preciso que haya un principio vital especificativo; lo que Aristóteles llama el alma vegetativa de la planta y el alma sensitiva del animal. Sin eclecticismo alguno esta doctrina se asimila la contribución positiva del mecanicismo y del dinamismo, rechazando sus negaciones.

*b) Antropología.* Si llegamos al hombre, el Estagirita y Santo Tomás cuidadosos siempre de los hechos aplican también los mismos principios, y muestran que el hombre es un todo natural, dotado de unidad no accidental, sino esencial, su naturaleza es una: *homo est quid unum non solum per accidens, sed per se seu essentialiter.* No puede haber en el hombre dos

substancias completas accidentalmente yuxtapuestas, sino que la materia, pura potencia, pura capacidad real receptora, es determinada en él por un solo principio específico eminente, que es al mismo tiempo principio substancial radical de la vida vegetativa, de la vida sensitiva, y también de la vida intelectual. Esto sería por cierto imposible, si la misma alma debiese ser principio, no sólo radical, sino también inmediato de actos vitales tan diferentes. Es por el contrario posible, si el alma opera mediante diversas facultades subordinadas. De hecho el alma humana es principio de los actos de la vida vegetativa por sus facultades o funciones de nutrición, de reproducción; es principio de los actos de la vida sensitiva por sus facultades sensitivas y es principio de los actos de la vida intelectual por sus facultades superiores de inteligencia y de voluntad. También aquí se aplica, sin ningún eclecticismo, sino de un modo muy espontáneo y muy audaz, la distinción de potencia y acto: la esencia del alma está enderezada, según Santo Tomás, a la existencia que la actúa, y cada una de sus facultades está enderezada a su propio acto: *Potentia essentialiter dicitur vee ordinatur ad actum.* La substancia del alma está enderezada inmediatamente a la existencia y sus facultades a sus operaciones especiales. Por este motivo, según Santo Tomás, el alma no es inmediatamente operativa por sí misma, sin sus facultades; sólo puede conocer intelectualmente por la inteligencia, y querer por la voluntad.

Esta es la metafísica profunda a la que Leibniz, según los tomistas, ha enturbiado inconsideradamente, pues ha querido reducir la δύναμις aristotélica, que es ora pasiva, ora activa, a la fuerza que puede obrar pero que no podría recibir nada. La metafísica aristotélica y tomista es la del ser dividido en potencia y acto, la filosofía de Leibniz es la de la fuerza, que debería ser hecha inteligible en función del ser; la filosofía de Descartes es la del *cogito*, el cual también debería ser hecho inteligible en función del ser, si el ser inteligible es verdaderamente el primer objeto conocido por la inteligencia, por la intelección directa, que precede al acto de reflexión o de retorno del pensamiento sobre sí mismo.

Desde el mismo punto de vista, según Santo Tomás, las

dos facultades superiores de inteligencia y de voluntad, capaces de encaminarse hacia la verdad universal y hacia el bien universal, deben dominar la materia a causa de su objeto especificativo. Pues de otro modo no se podría explicar cómo nuestra inteligencia conoce principios verdaderamente necesarios y universales, superiores a la experiencia contingente y particular.

Por eso estas facultades superiores no son intrínsecamente dependientes de un órgano y manifiestan así la espiritualidad del alma racional, que puede sobrevivir después de la corrupción del organismo.

*c) Criteriología.* Si nos elevamos a la misma naturaleza del conocimiento intelectual, el tomismo también acepta toda la contribución positiva del empirismo y de los métodos inductivos y asimismo toda la contribución positiva del intelectualismo, el cual, en oposición al empirismo, reconoce la universalidad y la necesidad (por lo menos subjetiva) de los primeros principios racionales. Pero si el objeto primero de nuestra inteligencia es el ser inteligible de las cosas sensibles, síguese que los primeros principios de la razón no son solamente leyes del espíritu, sino también leyes de la realidad inteligible. El principio de contradicción: "el ser no es el no-ser" aparece como la ley fundamental de la realidad, y si se dudase de su valor, hasta el *cogito ergo sum* se desvanecería, porque se podría decir: quizás yo soy *yo* sin que verdaderamente lo sea; quizás "él piensa" como se dice "llueve"; tal vez el pensamiento no es esencialmente distinto del no-pensamiento, y se sumerge en la subconciencia, sin que uno pueda ver dónde comienza y dónde acaba; quizás al mismo tiempo soy y no soy, tal vez sólo existe el devenir y sus fases, sin ningún sujeto pensante verdaderamente individual y permanente.

Por el contrario, si el ser inteligible de las cosas sensibles es el primer objeto de la inteligencia, ésta se capta luego con una certeza absoluta, por la reflexión, como relativa al ser inteligible y a sus leyes inmutables; se conoce como facultad del ser, capaz de aprehender en un plano muy superior a los fenómenos sensibles las razones de ser de las cosas y de sus propiedades. Ve entonces que supera inmensamente o ilimitada-

mente a la imaginación por más rica que ésta sea, pues la imaginación está en el orden de los fenómenos y no puede captar *el porqué* del menor movimiento, por ejemplo, el de un reloj.

Los mismos principios llevan a Aristóteles y a Santo Tomás a distinguir profundamente la voluntad iluminada por la inteligencia del apetito sensitivo dirigido por los sentidos externos e internos. Y así como el objeto formal de la inteligencia es el ser inteligible en su universalidad, el de la voluntad dirigida por la inteligencia es el bien universal, sobre todo el bien honesto o racional, esencialmente superior al bien sensible (deleitable o útil) objeto del apetito sensible.

*d) La doctrina de la libertad y los fundamentos de la moral.* Mediante el desarrollo normal de la doctrina de la potencia y del acto, el tomismo también se eleva respecto a la libertad humana por encima del determinismo psicológico de Leibniz y de la libertad de equilibrio concebida por Escoto, Suárez, Descartes y algunos libertistas modernos, como Secrétan y J. Lequier. Como hemos demostrado ampliamente en otra obra (*Dieu, son existence et sa nature*, 6ª ed., pp. 604-669), Santo Tomás admite, con el determinismo psicológico, que la inteligencia dirige nuestra elección voluntaria, pero sin embargo de la voluntad libre depende el que un determinado juicio práctico sea el último y termine la deliberación. ¿Por qué? Porque si la inteligencia mueve objetivamente a la voluntad proponiéndole un objeto para querer, la voluntad aplica a la inteligencia a que considere y juzgue, y la deliberación sólo concluye cuando la voluntad acepta libremente la dirección dada. Estamos aquí ante una mutua relación de la inteligencia y de la voluntad.

Por eso el libre arbitrio es, no sólo en el hombre, sino también en Dios y en el ángel, la indiferencia dominadora del juicio y del querer respecto a un objeto que aparece *non ex omni parte bonum*, bueno bajo un aspecto y no bueno bajo otro aspecto. Si viésemos a Dios cara a cara, dice Santo Tomás, ciertamente que entonces su infinita bondad vista inmediatamente atraería infalible e invenciblemente nuestro amor. Pero no sucede igual cosa mientras estamos ante un objeto que parece bueno bajo un aspecto, y no bueno o al menos insuficiente bajo

otro aspecto, y esto pasa aún ante Dios conocido de un modo abstracto y obscuro, cuyos mandamientos algunas veces nos desagradan.

Puesta ante un objeto *non ex omni parte bonum*, la voluntad, que es de una amplitud ilimitada, porque está especificada por el bien universal conocido por la inteligencia, no puede ser necesitada. Hasta puede apartarse de la ley moral: *Video meliora proboque* (juicio especulativo), *deteriora sequor* (último juicio práctico y elección voluntaria).

Los mismos principios permiten al tomismo, en cuanto a la moral, admitir todo cuanto afirman la moral de la felicidad y la del deber. ¿Por qué? Porque el objeto propio de la voluntad es el bien racional, superior al bien sensible, deleitable o útil. Ahora bien, el bien racional, al cual una facultad está esencialmente enderezada, *debe* ser querido por ella, pues de lo contrario obraría contra la inclinación que el autor de su naturaleza le ha dado hacia el bien racional y por consiguiente hacia el soberano bien, fuente de la felicidad perfecta. Es siempre el mismo principio: la potencia está enderezada al acto y debe tender al acto al cual ha sido enderezada por el mismo autor de su naturaleza.

*e) Teología natural.* Por último el principio de la superioridad del acto sobre la potencia: "hay más en lo que es que en lo que puede ser y en lo que se hace", ha llevado a Aristóteles a admitir en la cumbre de todas las cosas al Acto puro, Pensamiento del Pensamiento y soberano Bien que todo lo atrae a Él. También lleva a Santo Tomás a la misma conclusión. Pero el gran Doctor medieval afirma lo que el Estagirita no había dicho y lo que Leibniz ha ignorado. Para Aristóteles y para Leibniz, el mundo es como la prolongación necesaria de Dios. Santo Tomás demuestra por el contrario por qué debemos decir con la Revelación que Dios, Acto puro, es soberanamente libre para producir, para crear el mundo, y también para no crearlo, y para crearlo en el tiempo, en un determinado instante elegido desde toda la eternidad, y no crearlo *ab æterno*. Y esto es así, porque el Acto puro, siendo la plenitud infinita del Ser, de la Verdad y del Bien, no tiene ninguna necesidad de las creaturas para poseer su infinita bondad, que en nada

puede ser acrecentada. Después de la creación, hay muchos seres, pero no hay más ser, ni más perfección, ni más sabiduría, ni más amor. "Dios no es más grande por haber creado el universo"; antes de la creación y sin ella, El poseía el bien infinito o perfectamente conocido y soberanamente amado desde toda la eternidad. Santo Tomás llega de este modo mediante sus principios filosóficos a la verdad revelada del Exodo (III, 14): *Ego sum qui sum.* Yo soy Aquel que soy. Sólo Dios puede decir, no solamente: "Yo tengo el ser, la verdad y la vida", sino también: "Yo soy el mismo Ser, la Verdad y la Vida."

Según Santo Tomás la verdad suprema de la filosofía cristiana, por eso, puede ser formulada de la siguiente manera: Sólo en Dios la esencia y la existencia son idénticas. *In solo Deo essentia et esse sunt idem.* Sólo Dios es el mismo Ser, mientras que todo ser limitado o finito es de suyo únicamente capaz de existir (*quid capax existendi*) y sólo existe de hecho si es libremente creado y conservado por Aquel que es. Además, como la acción sigue al ser, la creatura, que no es su existencia, tampoco es su acción, y de hecho sólo obra por la moción divina, que la hace pasar de la potencia al acto, de la potencia de obrar a la acción misma, y esto tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia.

Es siempre el mismo *leitmotiv* doctrinal que aparece de nuevo en la filosofía y en la teología tomista: Sólo Dios es el Acto puro, y, sin El, la creatura, compuesta de potencia y acto, no podría existir, durar, ni obrar, y sobre todo obrar de un modo saludable y meritorio con relación a la vida de la eternidad.

El tomismo, frente a las diferentes corrientes de ideas filosóficas y teológicas, acepta pues todo cuanto cada una de estas tendencias afirma y rechaza únicamente lo que éstas niegan sin fundamento. Reconoce que la realidad es incomparablemente más rica que nuestras concepciones filosóficas y teológicas. Por eso conserva el *sentido del misterio.*

Por eso dispone para la contemplación que procede de la fe viva, iluminada por los dones de entendimiento y de sabiduría. Recuerda sin cesar que en Dios hay más verdad, bondad, santidad, de la que pueden suponer cualquier filosofía, cual-

quier teología, cualquier contemplación mística. Para ver todas estas riquezas, habría que haber recibido la visión sobrenatural e inmediata de la Esencia divina, sin mediación de ninguna idea creada, y también esta visión, por más inmediata que sea, será limitada en su penetración y no nos permitirá conocer infinitamente a Dios, tanto como es cognoscible y se conoce a Sí mismo. La doctrina de Santo Tomás despierta por eso constantemente en nosotros el deseo natural y condicional e ineficaz de ver a Dios. Por último nos hace apreciar el don de la gracia, y de la caridad, la cual, bajo la moción eficaz de Dios, desea eficazmente la visión divina y nos la hace merecer.

Y así puede verse que la doctrina tomista, al aceptar a la luz de su principio generador toda la contribución positiva que halla en las demás concepciones opuestas entre sí y a las cuales procura superar, tiene un poder de asimilación que se convierte en un nuevo criterio de su valor abstracto y de su valor de vida. El poder de asimilación de una doctrina demuestra, en efecto, el valor, la elevación y la universalidad de sus principios, capaces de esclarecer los más diversos aspectos de la realidad desde la materia inanimada hasta la vida superior del espíritu y hasta Dios, considerado El mismo en su vida íntima. El principio de economía exige también que en esta doctrina no haya dos verdades primeras *ex æquo*, sino una sola, que sea verdaderamente su idea madre y que le dé su unidad. En este caso es ese principio de que sólo Dios es Acto puro, y de que sólo en El la esencia y la existencia son idénticas; principio que es la clave de bóveda de la filosofía cristiana, así como también la clave de bóveda del tratado teológico *De Deo uno;* principio que también permite explicar en cuanto es posible en la tierra lo que la Revelación divina nos dice acerca de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, salvaguardando la unidad de existencia de las tres Personas divinas y la unidad de existencia en Cristo (*cf.* I, q. 28, a. 2; III, q. 17, a. 2, corp. y ad 3um): *In Christo est unum esse. Tres personæ non habent nisi unum esse.*

Por último, si únicamente Dios es el mismo Ser, como el obrar sigue al ser, sólo El puede obrar por Sí mismo; y por consiguiente toda la realidad y bondad que podamos hallar en

nuestras acciones más libres proviene de El como de la causa primera, y proviene también de nosotros como de la causa segunda. Hasta la determinación libre de nuestra obediencia, con toda su posible realidad y bondad, en cuanto que es aceptación y no resistencia, dimana de la fuente de todo bien; porque nada escapa a su causalidad universal que hace florerecer a la libertad humana sin violentarla para nada, así como hace florecer a los árboles y produce en ellos y con ellos sus frutos.

La síntesis tomista se juzga, pues, por sus principios, por la subordinación de éstos en relación con un principio supremo, por la necesidad y universalidad de los mismos. Ella está iluminada no por una idea restringida como sería la idea de la libertad humana, sino por la idea más elevada, la idea misma de Dios (*Ego sum qui sum*), de quien todo depende en el orden del ser y en el orden del obrar, en el orden de la naturaleza y en el orden de la gracia. Por eso la síntesis tomista se acerca más que ninguna otra, según el juicio de la Iglesia, al ideal de la teología, ciencia suprema de Dios revelado.

# OCTAVA PARTE

# LAS BASES REALISTAS DE LA SÍNTESIS TOMISTA

## DESARROLLOS Y CONFIRMACIONES

I. *Las veinticuatro tesis tomistas.*
II. *El principio de contradicción y el problema de los universales.*
III. *La verdadera noción de la verdad y la del pragmatismo. Consecuencias en teología.*
IV. *La personalidad ontológica según los tomistas.*
V. *¿Por qué la gracia eficaz es distinta de la suficiente? ¿Qué le agrega? Razón suprema de esta distinción.*

Agregamos aquí estos cinco capítulos a modo de confirmación. Las veinticuatro tesis versan sobre la síntesis filosófica de Santo Tomás considerada poco más o menos en su conjunto. Los dos capítulos siguientes se refieren a los primeros fundamentos realistas de esta síntesis. El cuarto trata de la cuestión siempre discutida de la personalidad ontológica tan importante en el tratado de la Encarnación y en el de la Trinidad. El quinto se refiere a lo que divide al tomismo y al molinismo.

## I. LAS VEINTICUATRO TESIS TOMISTAS

RECUÉRDESE que S. S. Pío X con su *Motu proprio* del 29 de junio de 1914 prescribió que en todos los cursos de filosofía fuesen enseñados los *principia et pronuntiata maiora* [redacted] S. *Thomæ* y que en los centros de estudios teoló[redacted]os la *Suma teológica* fuese el libro de texto.

### 1. *El origen de las veinticuatro tesis*

Pío X quería remediar un estado de cosas que el cardenal Villeneuve ha caracterizado de la siguiente manera en la "Revue de l'Université d'Ottawa", oct.-dic. de 1936 (hemos citado poco ha una parte de este texto):

"No poco autores, después de León XIII, han procurado no tanto ponerse de acuerdo con Santo Tomás, como ponerlo a él de acuerdo con su propia enseñanza. Por eso se ha querido deducir de los escritos del Doctor común las consecuencias más opuestas. De ahí se originaba una increíble confusión sobre su doctrina, que acababa por parecer a los estudiantes como un conjunto de contradicciones. Con esta manera de proceder no se podía inferir mayor injuria a aquel del cual ha escrito León XIII: «La razón apenas si parece que pueda elevarse a mayor altura.»

"Y así algunos han llegado a decir que todos los puntos sobre los cuales los filósofos católicos no están de perfecto acuerdo, son dudosos. Por último, han concluído algunos, para atribuir a Santo Tomás la gloria de no ser contradecido por nadie, que era preciso limitar su doctrina a aquello en lo cual estuviesen de acuerdo todos los pensadores católicos. Lo cual se reduce o poco más o menos a lo que ha sido definido por la Iglesia y que se debe sostener para guardar la fe... Pero reducir así la doctrina tomista a un conjunto amorfo y sin vértebras lógicas de verdades triviales, de postulados no analizados, no organizados por la razón, equivale a cultivar un tradicionalismo opaco, sin substancia y sin vida, y acabar, si no de una manera teórica y consciente, por lo menos en la práctica, en un fideísmo vivido *in actu exercito*. De ahí el escaso in-

terés y vigilancia, la poca reacción que provocan las tesis más inverosímiles, en todo caso las más antitomistas por su misma naturaleza.

"Cuando el criterio de la verdad estriba prácticamente y de hecho en el número de autores citados en pro y en contra, esto en el campo en que la razón puede y debe llegar a la evidencia intrínseca mediante el recurso a los primeros principios, estamos ante la atrofia de la razón, ante su embotamiento, ante su abdicación. El hombre acaba por ello por dispensarse de la mirada del espíritu; todos los asertos permanecen en el mismo plano, el de una persuasión neutra, que proviene de la voz pública... Podrá adjudicarse esta abdicación a una laudable humildad; de hecho engendra el esceptimismo filosófico de unos, el escepticismo vivido de los más en los ambientes en que reina un misticismo de sensibilidad y una vana piedad."

De ahí se derivan dudas hasta sobre el valor de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, especialmente sobre el principio *quidquid movetur ab alio movetur*, y sobre la imposibilidad de llegar hasta lo infinito en la serie de causas actual y necesariamente subordinadas; lo que equivale a poner en duda el valor de las "cinco vías" de Santo Tomás.

S. S. Pío X se dió cuenta de la gravedad de la situación y por eso prescribió el 29 de junio de 1914 que se enseñasen los *principia et pronuntiata maiora doctrinæ S. Thomæ*.

¿Pero, cuáles eran estos *pronuntiata maiora*, si era preciso no contentarse con algunas verdades triviales de sentido común, que permiten a cada cual interpretar según su propio sentir la doctrina del Doctor Común?

Algunos tomistas, profesores en diversos Institutos, propusieron entonces a la S. Congregación de Estudios veinticuatro tesis fundamentales. La S. Congregación las examinó, las sometió al Santo Padre y respondió que contenían los principios y los grandes puntos de la doctrina del Santo Doctor (*cf. Acta Apost. Sedis*, VI, 383 ss.).

Luego en febrero de 1916, después de dos reuniones plenarias, la S. Congregación de Estudios decidió que la *Suma teológica* debe ser el libro de texto en cuanto a la parte escolástica y que las veinticuatro tesis deben ser propuestas como reglas seguras de dirección intelectual: *Proponantur veluti tutæ normæ directivæ*. S. S. Benedicto XV confirmó esta decisión que fué hecha pública el 7 de marzo de 1916.

En 1917 el Código de derecho canónico fué aprobado y promulgado por Benedicto XV, y en él se dice (can. 1366, § 2): *Philosophiæ rationalis ac theologiæ studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.* El método, los principios y la doctrina de Santo Tomás deben ser seguidos religiosamente. Entre las fuentes que indica, el Código señala el decreto de la S. Congregación aprobando por las veinticuatro tesis como *pronuntiata maiora doctrinæ sancti Thomæ.*

S. S. Benedicto XV tuvo ocasión en numerosas oportunidades de expresar su pensamiento sobre este punto, recomendó por ejemplo al P. E. Hugon, O. P., en una audiencia especial, que escribiese en francés un libro sobre las veinticuatro tesis, y, como refiere este último (1), le dijo que si no pretendía imponer estas veinticuatro tesis al asentimiento interior, exigía que *fuesen propuestas como la doctrina preferida de la Iglesia.*

Ya el P. Guido Mattiussi, S. J., había publicado en 1917 una obra italiana de capital importancia: *Le XXIV Tesi della Filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla Sacra Congreg. degli Studi,* Roma. Esta obra ha sido traducida al francés.

Se ha sabido desde entonces que estas veinticuatro tesis habían sido redactadas por dos tomistas de gran valor que las habían enseñado durante toda su vida comparándolas con las tesis contrarias. Han sido ordenadas admirablemente, de tal modo que todas dependen de la primera que enuncia el mismo fundamento de la síntesis tomista: la distinción real de la potencia y del acto.

## 2. *¿No es más que una hipótesis la distinción real del acto y de la potencia?*

Algunos historiadores y no de los de menor valía, que han expuesto con gran talento en obras especiales la doctrina de Santo Tomás, han visto en esta distinción real de la potencia y del acto un *postulado;* y hace unos cuarenta años en una

(1) *Las veinticuatro tesis tomistas,* Buenos Aires, 1940.

excelente revista una serie de doctos artículos sobre la potencia y el acto arribaba a la conclusión de que ésta es una admirable hipótesis y de las más fecundas.

Si esta distinción no fuese más que un postulado o una hipótesis, sería sugerida sin duda alguna por los hechos, pero sería libremente aceptada por el espíritu. No sería una verdad necesaria y evidente, ¿y qué valor tendrían entonces las pruebas tomistas de la existencia de Dios que se apoyan en ella?

Por el contrario los que han redactado las veinticuatro tesis han comprendido muy bien la importancia de la primera que es el fundamento necesario de todas las demás.

En efecto, cuando se estudian detenidamente los comentarios de Santo Tomás sobre los dos primeros libros de la *Física* de Aristóteles y sobre los libros IV y IX de la *Metafísica*, puede verse que para el Santo Doctor la distinción real de potencia y acto se ha impuesto necesariamente al Estagirita para conciliar *el principio de contradicción o de identidad* afirmado por Parménides con *el devenir* y *la multiplicidad* negados por él y afirmados por Heráclito.

Según Parménides "*el ser es, el no-ser no es*, no se podrá salir de este pensamiento". Este es un modo ultra-realista de formular el principio de identidad hasta el extremo de convertirlo no sólo en una ley necesaria y universal de la realidad sino también en un juicio de existencia. Por lo cual concluye que *el devenir* no puede existir; porque lo que se hace no puede provenir más que del ser o del no-ser. Ahora bien, el devenir no proviene del ser el cual ya es, *ex ente non fit ens, quia iam est ens; sicut ex statua non fit statua, quia iam est statua;* el devenir tampoco puede provenir del no-ser que es pura nada: *ex nihilo nihil fit*. De lo cual se sigue que el devenir es imposible; y no basta caminar para probarlo, porque Parménides respondería: el caminar no es más que una apariencia, un fenómeno, mientras que el principio de identidad es la ley primordial del espíritu y de la realidad.

También concluía que la multiplicidad de los seres es imposible; porque el ser es, el no-ser no es; ahora bien, el ser no puede ser diversificado ni por él mismo que es puro ser, ni por algo distinto del ser, porque lo que es *distinto* del ser

es *no-ser*, y el no-ser no es. El Ser por lo tanto es uno e inmutable, como más tarde dirán los teólogos sobre Dios; pero aquí el ser en general es confundido con el Ser divino. Este último argumento de Parménides será nuevamente propuesto por Spinoza.

Aristóteles sostiene y defiende contra Heráclito y los sofistas en todo el libro IV de la *Metafísica* el valor real del principio de contradicción, forma negativa del principio de identidad: "*el ser no es el no-ser*", lo cual equivale a decir: "el ser es el ser, el no-ser es no ser, es imposible confundirlos". *Est, est; non, non.* Lo que es, es; lo que no es, no es.

Pero en los dos primeros libros de la *Física* Aristóteles demuestra que *el devenir*, que es testificado sin duda alguna por la experiencia, se concilia con *el principio de identidad o de contradicción por la distinción real de la potencia y del acto*, la cual se halla ya confusamente afirmada por la razón natural o sentido común, y es indispensable para resolver los argumentos de Parménides contra el devenir y la multiplicidad.

Lo que se hace no puede provenir del ser en acto que ya es, *ex statua non fit statua;* tampoco puede provenir del no-ser, que es siempre negación o pura nada, *ex nihilo nihil fit* (²). Pero el devenir proviene del *ser indeterminado* o *en potencia* que no es otra cosa sino una *capacidad real de perfección*. La estatua proviene de la madera, no en cuanto que está en acto sino en cuando que *puede* ser tallada; el movimiento supone un móvil que *puede* realmente ser movido; la planta proviene de un germen que evoluciona en un determinado sentido; el animal también; la ciencia que se desarrolla supone la inteligencia del niño que *puede* captar los principios y sus consecuencias, etc.

Asimismo la multiplicidad de las estatuas de Apolo supone que la forma de Apolo es recibida en diversos trozos de materia *capaces* de recibirla; la multiplicidad de los animales de una determinada especie supone que su forma específica es re-

(²) La potencia real, por ejemplo, para el movimiento en el móvil, tampoco es la *simple negación* o *privación* del movimiento, ni siquiera la *simple posibilidad* o no repugnancia para la existencia, la cual bastará para la creación *ex nihilo, ex nullo præsupposito subjecto, ex nulla præsupposita potentia reali.*

cibida en diversas partes de la materia, que *puede* ser así determinada o actuada.

*La potencia no es el acto,* ni siquiera el acto más imperfecto que se pueda suponer, la potencia real del móvil para ser movido no es todavía el movimiento inicial. Con anterioridad a la consideración de nuestro espíritu, la potencia *no es* el acto, y por lo tanto es realmente distinta de éste, y por esta razón *ella permanece,* como *capacidad real* de perfección, *bajo la perfección recibida* a la cual limita; la materia no es la forma que recibe, y permanece bajo la forma. Si la potencia fuese *el acto imperfecto.,* no se distinguiría realmente del acto perfecto recibido en ella; ésta es la dirección que asumirá Suárez ([3]) y más todavía después de él Leibniz, que reduce la potencia a la fuerza, a un acto virtual cuyo desarrollo está todavía imposibilitado, y ésta será una metafísica muy diferente que tiende a eliminar la potencia para no conservar más que el acto ([4]).

Según el parecer de Aristóteles y de Santo Tomás que lo profundiza, la potencia real, como capacidad de perfección, se impone necesariamene como un término medio entre el ser en acto y la pura nada; se impone para resolver las objeciones de Parménides contra el devenir y la multiplicidad y conciliar a estos últimos *con el principio de identidad,* ley primordial del espíritu y de la realidad. En *el devenir* y en *la multiplicidad,* hay una cierta *ausencia de identidad* que sólo puede explicarse por algo *distinto del acto,* por la *capacidad real* en que es recibido. Y así es como es recibido el acto del movimien-

([3]) Especialmente cuando admite que la materia prima no es pura potencia, sino que implica una cierta actualidad, y que por lo tanto puede existir sin forma. Esto también se ve porque sostiene que nuestra voluntad es un *acto virtual* que puede reducirse al acto segundo sin premoción divina.

([4]) *La fuerza (vis)* substituye en Leibniz a la potencia real (ya sea activa, ya sea pasiva), y entonces *la potencia pasiva* desaparece, y con ella *la materia;* y desde entonces *el movimiento* ya no se explica en función del *ser inteligible,* por la división primordial de éste (acto y potencia). Además la fuerza, con la cual se quiere explicarlo todo, es un simple objeto de experiencia interna que no es vinculado a su vez con el *ser* que es el primer inteligible. Leibniz con su dinamismo tropieza por consiguiente con el principio: "el obrar supone al ser".

to en la capacidad del móvil para ser movido, y como es recibida la forma específica de la planta o del animal en la materia.

Esta capacidad real aparece después bajo dos formas: *potencia pasiva*, capacidad real de recibir una determinación o perfección; *potencia activa*: capacidad real de producir una determinación. Aristóteles ha distinguido después las potencias de la vida vegetativa, las facultades de la vida sensitiva, luego las facultades superiores de inteligencia y de voluntad.

Lo que se mueve, antes de moverse efectivamente, *podía realmente* moverse y ha sido necesaria la influencia de un motor para actualizar este movimiento. De ahí deriva la distinción de las cuatro causas: materia, forma, agente y fin, así como los principios correlativos, sobre todo los de causalidad eficiente, de finalidad, de mutación.

Y por eso en la prueba de la existencia de Dios por el movimiento formulada por Santo Tomás se dice (I, q. 2, a. 3): *Nihil movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est in actu... De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu.* Toda la prueba descansa en estos principios, y si éstos no son necesariamente verdaderos, aquélla pierde su valor demostrativo. Lo mismo sucede con las pruebas siguientes.

Esto es lo que han comprendido muy bien los que han redactado las veinticuatro tesis.

### 3. *Las proposiciones que se derivan del principio fundamental*

Hemos mostrado hace algunos años en el Congreso tomista de Roma de 1925 las diversas aplicaciones de la doctrina de la potencia y del acto para hacer que se comprendiera mejor la conexión de las veinticuatro tesis y de algunas otras. Las recordaremos muy brevemente. Todo el mundo sabe que Suárez se ha apartado con frecuencia de Santo Tomás en estos diferentes puntos.

Del principio fundamental que acabamos de mencionar se derivan en el orden del ser las siguientes proposiciones: 1ª, la

materia no es la forma, sino que es realmente distinta de ella; la materia prima es pura potencia, simple capacidad real de determinación específica; no puede existir sin ninguna forma; 2ª, la esencia finita no es su existencia, sino que es realmente distinta de ella; 3ª, sólo Dios, Acto puro, en su existencia, es el *ipsum Esse subsistens, irreceptum et irreceptivum: Ego sum qui sum;* 4ª, toda persona creada y la personalidad que la constituye formalmente es realmente distinta de su existencia (5); 5ª, sólo Dios, siendo el *ipsum Esse subsistens,* no puede tener accidentes; en cambio ninguna substancia creada es inmediatamente operativa, cada una necesita de una potencia operativa para obrar; 6ª, una forma no puede ser multiplicada si no es recibida en la materia; el principio de individuación es la materia enderezada a una determinada cantidad (por ejemplo de este embrión) y no a tal otra; 7ª, el alma humana es la única forma del cuerpo, pues de lo contrario no sería una forma substancial, sino accidental, y no formaría con el cuerpo *aliquid unum per se in natura;* 8ª, la materia de sí *neque esse habet, neque cognoscibilis est* (S. Th., I, q. 15, a. 3, ad 3um). Sólo es inteligible por su relación a la forma; 9ª, la forma específica de las cosas sensibles, puesto que no es la materia, es de suyo inteligible en potencia; 10ª, la inmaterialidad es la raíz de la inteligibilidad y de la intelectualidad (I, q. 14, a. 1); la objetividad de nuestro conocimiento intelectual supone que hay en las cosas algo inteligible distinto de la materia indeterminada, y, por otra parte, la inmaterialidad

(5) La persona creada, al igual que la esencia creada, no puede estar *formalmente constituída* por lo que le conviene como *predicado contingente.* Ahora bien, la existencia sólo le conviene de esta manera. Pedro *de sí* es Pedro, pero no es *de suyo* existente, en lo cual se diferencia de Dios. *Solus Deus est suum esse.* Y si se niega la distinción real del *suppositum* y del *esse,* se compromete gravemente la mayor en la cual se apoya la distinción real de la esencia y de la existencia. Por eso Santo Tomás dice siempre: *in omni substantia creata differt* quod est *y* esse *(Cont. gent.,* l. II, c. 52). *Quod est* es el supuesto; *lo que es,* no es la esencia de Pedro, sino Pedro mismo. Santo Tomás dice también (III, q. 17, a. 2, ad 1um): *Esse* consequitur *personam sicut habentem esse. Si autem* consequitur *eam,* non formaliter eam constituit. Los conceptos de persona creada y de existencia son dos conceptos adecuados, distintos e irreductibles a un tercero.

del espíritu fundamenta su intelectualidad, y el grado de la segunda corresponde al grado de la primera.

Estas son las principales consecuencias de la distinción real de la potencia y del acto, en el orden del ser.

En el orden de la operación, hay que notar las siguientes: 1ª, las potencias o facultades, los *habitus* y los actos son especificados por sus objetos formales a los cuales son esencialmente relativos; 2ª, las diversas facultades del alma son por lo tanto realmente distintas del alma y entre sí; 3ª, el conociente se hace "intencionalmente" lo conocido, y está unido con él más de lo que están unidas la materia y la forma, porque la materia de ningún modo se hace la forma; 4ª, todo lo que es movido es movido por otro, y en la serie de causas actual y necesariamente subordinadas no se puede proceder hasta lo infinito: el océano es movido por el globo terrestre, éste por el sol, el sol por un centro superior, pero no se puede ir hasta lo infinito, y puesto que toda causa segunda no es su propia actividad, *suum agere*, necesita para obrar de la moción de una Causa suprema, que sea *suum agere et proinde suum esse, quia operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi.* De ahí la necesidad de admitir la existencia de Dios, Causa primera; 5ª, puesto que toda facultad creada es especificada por su objeto formal, no exceptuada la inteligencia de todo espíritu creado y creable, es evidente que ninguna inteligencia creada y creable puede ser *especificada* por *el objeto propio de la inteligencia divina;* y entonces éste es necesariamente *inasequible* para las fuerzas naturales de toda inteligencia creada y creable; por consiguiente el objeto propio de la inteligencia divina, *Deitas ut est in se,* la vida íntima de Dios, constituye un orden aparte: *el orden esencialmente sobrenatural,* o *de la verdad y de la vida sobrenaturales,* muy superior al milagro, que no es más que una señal divina, naturalmente conocible; 6ª, *la potencia obediencial,* por la cual una creatura es apta para ser elevada al orden sobrenatural, *es pasiva,* y no activa, pues de lo contrario sería al mismo tiempo "esencialmente natural" como propiedad de la naturaleza, y "esencialmente sobrenatural" como especificada por un objeto sobrenatural al cual estaría esencialmente enderezada. La potencia obediencial,

como su nombre lo indica, mira *al agente* al cual obedece, al agente que puede elevar a lo sobrenatural, y no todavía *al objeto sobrenatural;* hay ordenación positiva a éste sólo después de la elevación; en el caso contrario tendríamos la confusión de los dos órdenes. Las virtudes teologales sólo son *per se* infusas si son especificadas por un objeto formal sobrenatural inasequible sin la gracia.

Bajo la luz de la Revelación, la distinción real de potencia y acto, de esencia finita y de existencia, lleva por último a admitir con Santo Tomás que *en Cristo* sólo hay *una existencia* para las dos naturalezas, así como sólo hay una persona; el Verbo comunica su existencia a la naturaleza humana, como el alma separada al retomar su cuerpo le comunicará su existencia. De la misma manera en la Trinidad no hay más una sola existencia increada para las tres Personas, el *ipsum esse subsistens* idéntico a la naturaleza divina (*cf.* III, q. 17, a. 2, ad 3[um]).

Estas son, según Santo Tomás, las principales aplicaciones de la distinción real de potencia y acto, en primer lugar en el orden natural, luego bajo la luz de la Revelación en el orden sobrenatural.

Así uno se explica que la S. Congregación de Estudios haya declarado a propósito de las veinticuatro tesis *proponantur veluti tutæ normæ directivæ;* deben ser propuestas a los estudiantes como reglas seguras de dirección intelectual. Según las palabras anteriormente citadas de Benedicto XV, la autoridad suprema no pretende imponerlas al asentimiento interior (como si se tratase de verdades de fe definida, o también de proposiciones cuya contradictoria estaría infaliblemente condenada *ut erroneæ*), pero exige que sean propuestas como la doctrina preferida por la Iglesia.

### 4. *Las consecuencias del olvido de las veinticuatro tesis*

Después de treinta años de su aprobación parece útil recordarlas, pues de lo contrario se podría volver de nuevo a aquel estado de cosas descrito al comienzo de este artículo y que obligó a formular estas veinticuatro proposiciones, ya que todo el mundo apelaba a la autoridad de Santo Tomás para

defender las tesis opuestas entre sí y algunas veces las contrarias al pensamiento del Santo Doctor.

Alguno hasta podría llegar a figurarse que para llamarse tomista, es suficiente admitir, con las verdades definidas por la Iglesia, un vago espiritualismo tan cercano al pensamiento de Descartes como al de Santo Tomás.

Algunos hasta han podido pensar que uno se puede llamar todavía tomista aunque niegue la necesidad absoluta y evidente del principio de causalidad, como si la negación de este principio no implicase una contradicción (por lo menos latente) y una imposibilidad absoluta. Si así fuese, toda prueba de la existencia de Dios basada en este principio perdería su valor demostrativo.

El más pequeño error sobre las primeras nociones de ser, de verdad, de causalidad, etc. y sobre los principios correlativos tiene consecuencias incalculables como recordaba Pío X citando estas palabras de Santo Tomás *parvus error in principio magnus est in fine*. Si se rechaza la primera de las veinticuatro tesis, todas las demás pierden su valor. Por eso uno se explica por qué la Iglesia se ha esforzado tanto en aprobarlas.

Se lo comprenderá todavía mejor si se recuerda que, en un plano inferior a las verdades de la fe, no basta que los filósofos y teólogos estén de acuerdo solamente en *las verdades de sentido común*, que cada cual interpretaría a su modo; porque es necesario defender filosóficamente la razón natural o el sentido común contra las objeciones propuestas hoy día con frecuencia, por ejemplo, por los fenomenologistas, los idealistas, por el evolucionismo absoluto. Y esta defensa sólo es posible con un conocimiento profundizado y verdaderamente filosófico de los primeros principios de la razón y de su valor real. ¿Cómo mantener estos principios, principalmente el de contradicción o de identidad, cómo conciliarlos con el devenir y la multiplicidad, si se rechaza la distinción real de potencia y acto?

El pensamiento filosófico perdería toda consistencia, hasta sobre los principios fundamentales, se caería en un escepticismo, si no teórico, por lo menos práctico y vivido, en un

fideísmo de hecho que sería la abdicación de la razón y por lo tanto de toda vida intelectual seria. Ya no quedaría más que "la sinceridad en la investigación de la verdad": sinceridad dudosa que rehusa reconocer el valor de los más grandes doctores concedidos por Dios a su Iglesia; investigación poco seria, destinada a no dar jamás resultado alguno.

Los *præambula fidei* ya no tendrían más que un valor de sentido común, y éste permanecería indefenso, ya que no se puede defender a sí mismo sin un análisis profundizado de las primeras nociones y de los primeros principios. Y entonces, por no haber querido seguir a Santo Tomás, uno se verá obligado a convertirse en el discípulo del pobre Tomás Reid. Pero media una distancia singular entre estos dos Tomás.

Se volvería a caer así en una postura modernista bien caracterizada por el P. Pedro Charles, S. J. ([6]) cuando dice:

"A favor de la historia de los dogmas y por el descrédito con que era considerada la metafísica, un relativismo extremadamente virulento se había introducido, casi sin ser notado, en la enseñanza de la doctrina. La psicología reemplazaba a la ontología; el subjetivismo substituía a la revelación; la historia se constituía en heredera del dogma; la diferencia entre católicos y protestantes parecía reducirse a una diversidad de actitud práctica frente al Papado. Para detener y corregir el funesto deslizamiento, Pío X tuvo el gesto brusco y definitivo. Puede verse en la actualidad por el espectáculo del modernismo anglicano a qué espantosas destrucciones habría podido llevarnos el relativismo doctrinal sin la intervención de la Santa Sede.

"La condenación reveló en muchos teólogos católicos una laguna abierta y poco sospechada: carecían de filosofía. Participaban del desprecio de los positivistas por las «especulaciones metafísicas». Hasta algunas veces ostentaban un fideísmo harto discutible. Era de buen tono reírse de la filosofía, burlarse de su vocabulario y parangonar la modestia de las hipótesis científicas con la audacia infatuada de sus afirmaciones... El Papa, señalando y sintetizando el error modernista, obligó a la teología a examinar no ya un determinado problema particular, sino las nociones fundamentales de la religión, pervertidas con toda habilidad por la escuela de los innovadores... La armazón filosófica apareció cada vez más indispensable para todo el organismo de la teología."

Pío X había dicho: *Magistros monemus, ut rite hoc teneant,*

([6]) *La théologie dogmatique hier et aujour d'hui* en "Nouvelle revue théologique", 1929, p. 810.

*Aquinatem vel parum deserere, præsertim in re Metaphysica non sine magno detrimento esse. Parvus error in principio magnus est in fine* (Encíc. *Pascendi* y *Sacrorum Antistitum*).

Un historiador de la filosofía medieval ha dado a entender recientemente que Cayetano, en lugar de limitarse a escribir un excelente comentario de la *Suma teológica,* habría debido tomar la dirección del movimiento intelectual de su tiempo. Cayetano no se ha sentido llamado a ello por Aquel que dirige la vida intelectual de la Iglesia por encima de las menguadas combinaciones, de las presunciones y de las desviaciones de nuestras inteligencias limitadas. El mérito de Cayetano consiste en haber reconocido la verdadera grandeza de Santo Tomás del cual sólo ha querido ser el fiel comentarista.

Y esto ha faltado a Suárez, cuando ha querido reemplazar las líneas principales de la metafísica tomista con su pensamiento personal que se aparta con frecuencia de ella.

Muchos teólogos, cuando lleguen al otro mundo, se darán cuenta de que han desconocido el valor de la gracia concedida por Dios a su Iglesia cuando le dió el *Doctor Communis.*

En estos últimos años uno de ellos decía que la teología especulativa, que ha dado hermosos sistemas a la Edad Media, ya no sabe hoy día lo qué quiere ni a dónde va, y que el único trabajo serio es el de la teología positiva; esto era lo que se decía en la época del modernismo. De hecho, si la teología se desentendiese de los principios de la síntesis tomista, sería semejante a una geometría que desconociese el valor de los principios de Euclides y que ya no sabría a dónde va.

Otro teólogo proponía en estos últimos tiempos que se cambiara el orden de los tratados principales de la dogmática, y que se pusiese el de la Trinidad antes que el *De Deo uno* al cual quería reducir considerablemente, siendo así que esclarece todo cuanto podamos decir acerca de la naturaleza divina común a las tres Personas. A propósito de los problemas fundamentales de las relaciones de la naturaleza y de la gracia, invitaba también a volver de nuevo a lo que consideraba como la verdadera posición de numerosos Padres grie-

gos anteriores a San Agustín; es lo mismo que decir que sobre estos problemas capitales, de los cuales dependen los demás en la teología, el trabajo de San Agustín, el de Santo Tomás y de los tomistas que desde hace siete siglos han profundizado su doctrina, no ha servido para nada o casi nada.

Al lado de estas exageraciones manifiestamente inconsideradas y perfectamente vanas, está el oportunismo ecléctico que procura elevarse por encima y en medio de las desviaciones extremas opuestas entre sí; pero permanece a mitad de la cuesta y no deja de oscilar entre los extremos; será sobrepujado siempre por una verdad superior que no ha sabido reconocer o a la que no ha querido tener en cuenta. Por encima de todas estas infructuosas tentativas, la Iglesia sigue su camino y nos recuerda de tiempo en tiempo lo que nos ayuda efectivamente para que no nos apartemos de él; y esto es lo que ha hecho al aprobar las veinticuatro tesis.

Si los problemas de la hora presente son cada vez más graves, razón de más para volver de nuevo al estudio de la doctrina de Santo Tomás sobre el ser, la verdad, el bien, el valor real de los primeros principios que llevan a la certeza de la existencia de Dios, fundamento de todo deber, y a un examen cuidadoso de las primeras nociones implicadas en el enunciado de los dogmas fundamentales. El Rvmo. Padre St. M. Gillet, General de los dominicos, lo recordaba recientemente en una Carta a todos los profesores de su Orden, y Mons. Olgiati hace las mismas observaciones en una importante obra sobre la idea del derecho según Santo Tomás que acaba de aparecer.

Sólo de esta manera se llegará a lo que tan bien expresaba el Concilio del Vaticano: *Ratio fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissiman assequitur, tum ex eorum quæ naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo.*

¿Quién mejor que Santo Tomás podrá conducirnos a ello? Recordemos lo que ha dicho León XIII, en la Encíclica *Aeterni Patris*, sobre la seguridad, la profundidad, la elevación de su doctrina.

Para un sacerdote, sobre todo para un profesor de filosofía, o de teología, es una *gran gracia* el haber sido formado de acuerdo a los verdaderos principios de Santo Tomás. Cuántas desviaciones y fluctuaciones son evitadas después en todas las cuestiones relativas al valor de la razón, a Dios trino y uno, a la Encarnación redentora, a los sacramentos, en las que se refieren al último fin, a los actos humanos, al pecado, a la gracia, a las virtudes y a los dones del Espíritu Santo. Se trata aquí de los principios directivos del pensamiento y de la vida, principios tanto más necesarios cuanto más difíciles se tornen las condiciones de la existencia y exijan certezas más firmes, una fe más inquebrantable, un amor de Dios más puro y más fuerte.

## II. EL REALISMO DE LOS PRINCIPIOS DE CONTRADICCIÓN Y DE CAUSALIDAD

TOCAMOS aquí el fundamento absolutamente primero y realista de la síntesis tomista y por eso merece la mayor atención.

Una de las apreciaciones más profundas de la Edad Media estriba en la importancia dada al problema de los universales: *Utrum universalia sint formaliter an saltem fundamentaliter a parte rei.* ¿Corresponde el universal a la realidad, o bien no es más que un concepto, o también un nombre común con una significación convencional? ¿A qué cosa corresponden nuestras ideas universales: a la realidad, a la naturaleza de las cosas, o solamente a ciertas necesidades subjetivas del pensamiento humano y del lenguaje?

Este problema fundamental, que algunos espíritus superficiales han creído extinguido, ha reaparecido bajo otra forma en las discusiones relativas a la evolución o a la permanencia de las especies vegetales o animales, más aún en las discusiones referentes al evolucionismo absoluto: la realidad primera, principio de todas las cosas, ¿es absolutamente inmutable o por el contrario se identifica con el devenir universal, con la evolución creadora, con un Dios que se hace en la humanidad y en el mundo? Es evidente que en este problema el realismo tradicional se opone radicalmente al nominalismo y al conceptualismo subjetivista.

Pero lo que demuestra de una manera más precisa la importancia del problema de los universales son sus relaciones con la verdad del principio de contradicción, del cual ninguna inteligencia puede prescindir y al que debe tener en cuenta necesariamente el lenguaje.

Pero mientras que Aristóteles en su *Metafísica* (l. IV, c. 3

y 4), ve en este principio la ley necesaria y primordial del pensamiento y del ser, sin la cual se derrumbaría toda la certeza, Locke en cambio no ve en ella más que una solemne futileza y Descartes a su vez han pensado que la verdad de este principio depende del libre arbitrio de Dios, que habría podido crear un mundo en el que se habría realizado la contradicción.

¿De dónde provienen esas oposiciones entre los filósofos respecto al valor real, a la necesidad absoluta, a la importancia primordial de este principio? Es harto evidente que provienen, de un modo más o menos consciente, de las diferentes maneras de resolver el problema de los universales o de las diversas tendencias que llegan a estas soluciones.

Los realistas de diversos matices, nominalistas y conceptualistas, subjetivistas, deben estar necesariamente en desacuerdo en cuanto a este punto; y como no podemos privarnos del principio de contradicción, este desacuerdo radical esclarece con viva luz el sentido y el alcance del realismo tradicional.

Quisiéramos recordar aquí lo que ha debido afirmar sobre este principio: 1. El realismo absoluto de un Parménides y de los que se inspiran en él. 2. El nominalismo radical de un Heráclito, de los sofistas y de sus sucesores. 3. El realismo moderado de Aristóteles, de Santo Tomás y de sus discípulos. Estas cosas son conocidas de un modo confuso por muchos, pero raras veces han sido formuladas de una manera precisa con relación a la verdad del principio de contradicción.

### 1. *El principio de contradicción y el realismo exagerado*

El primer filósofo griego que haya visto la importancia primordial de este principio como ley del ser y del pensamiento es Parménides. Pero en el entusiasmo de su intuición, le ha dado una fórmula realista tan absoluta, que ha creído su deber excluir con él toda multiplicidad y todo devenir.

En efecto, Parménides ha pensado que este principio no es tan sólo una ley que afirma *la imposibilidad real* de una cosa contradictoria, sino que también ha creído que era *un juicio*

*de existencia* y lo ha formulado: "El ser existe, el no-ser no es; no se puede salir de este pensamiento." ἔστι γαρ ἐlναι, el ser o la existencia existe; el no-ser (μζ ειναι ομῆδν) no es.

De lo cual deduce que el ser debe permanecer absolutamente uno, único, inmóvil, siempre idéntico a sí mismo. Porque el ser no podría ser *diversificado* y multiplicado por *algo distinto* de él, pues lo que es *distinto* del ser es no-ser y el no-ser no existe.

Por la misma razón el ser único es absolutamente inmóvil, o lo que es no puede haber llegado a ser lo que es: porque lo que *comenzaría a existir* saldría *del ser* o del *no-ser*. Pero en el primer caso, el ser provendría de sí mismo, y entonces no comenzaría, puesto que ya es. Y en el segundo caso, provendría del no-ser, lo cual es imposible. *Ex ente non fit ens, quia jam est ens; sicut ex statua non fit statua, quia jam est statua. Et ex nihilo nihil fit.* En una palabra: el devenir no puede salir del ser el cual ya es, ni del no-ser el cual es pura nada. Y por eso el devenir no es más que una apariencia, y el realismo absoluto de la inteligencia lleva al fenomenismo en lo tocante al conocimiento sensible.

Todos saben cómo ha resuelto Aristóteles estos argumentos de Parménides mediante la distinción de potencia y acto. La estatua en acto proviene de la madera que es estatua en potencia, la planta en acto proviene de su germen, que es planta en potencia. De la misma manera el acto es multiplicado por la potencia, como la forma de la estatua por la materia en la que puede ser reproducida indefinidamente. Además el ser no es unívoco, sino análogo, y se dice en diversos sentidos pero proporcionalmente semejantes del acto y de la potencia, del Acto puro y del ser compuesto de potencia y acto.

Pero el hecho que nos preocupa ahora es que Parménides ha admitido un realismo absoluto de la inteligencia que lo ha llevado a confundir el ser en general con el Ser divino. Sólo de este último es cierto decir que es único e inmutable, que no puede perder ni adquirir nada, que no puede recibir ningún accidente, ninguna añadidura, ninguna perfección nueva.

Esta confusión del ser universal y del ser divino proviene

del hecho de que Parménides supone por lo menos implícitamente que el universal existe formalmente fuera del espíritu como está en el espíritu: *universale existit formaliter a parte rei*, ésta será la fórmula del realismo exagerado, que tiende a confundir el ser pensante y el ser pensado, según otra fórmula muy conocida del filósofo de Elea.

Entre los modernos, Spinoza así como Parménides sólo admite una substancia, la de Dios, cuya existencia afirma *a priori*, porque la substancia es lo que es por sí misma, *ens per se subsistens*. A causa del mismo realismo absoluto que hacía exclamar a Parménides: *el ser existe*, el no-ser no es, Spinoza afirma *a priori: la substancia existe*, porque en ella la existencia es un predicado esencial. En lugar de contentarse con decir: Si Dios existe, existe por Sí mismo, Spinoza afirma *a priori* la existencia de Dios, como substancia única, partiendo de la sola noción de substancia.

En este sentido es realista absoluto, pero este *realismo exagerado* respecto a la noción de substancia, por cuanto lleva a no admitir más que una sola substancia, conduce al *nominalismo* en lo que atañe a la pluralidad de las substancias y a sus facultades. Los extremos se tocan: la pluralidad de las substancias y de nuestras facultades sólo son un *flatus vocis*. Para Spinoza sólo existen una substancia única y unos modos finitos que se suceden *ab æterno*, y si fuese consecuente consigo mismo, no admitiría estos modos finitos sino tan sólo el Ser substancial único, que no puede perder ni recibir nada, volvería de nuevo a la doctrina de Parménides.

El realismo absoluto de la inteligencia también se encuentra, aunque bajo una forma atenuada, en los ontologistas que admiten sin ninguna dificultad la prueba *a priori* de la existencia de Dios, ya que creen tener una intuición confusa de Dios y ver en El la verdad de los primeros principios. Son conocidas sus proposiciones: *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur* (*cf.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1659 ss).

El realismo exagerado tiende, pues, a confundir el ser en general con el ser divino, a convertir por lo tanto el principio de contradicción en un juicio de existencia y hasta a confundirlo con la afirmación de la existencia de Dios. Lo formula: "el Ser existe" y con esto entiende el Ser primero, que no puede no ser.

## 2. *El principio de contradicción según el nominalismo y el conceptualismo subjetivista*

En la antigüedad Heráclito, como refiere Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* (c. 3), ha negado el valor real y la necesidad absoluta del principio de contradicción o de identidad, a causa de la perpetua movilidad del mundo sensible, en el que todo cambia y en que nada permanece siempre absolutamente idéntico a sí mismo, πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Desde este punto de vista los argumentos de Parménides, que niegan, en nombre del principio de contradicción o de identidad, la multiplicidad y el devenir, no son más que un juego de *conceptos abstractos* sin fundamento alguno en la realidad, y el principio de contradicción sólo es una ley del lenguaje y de la razón inferior o discursiva que se vale de estas abstracciones más o menos convencionales. La razón superior o la inteligencia intuitiva supera estas abstracciones artificiales y llega a la intuición de la realidad fundamental que es un perpetuo devenir, en el que el ser y el no-ser se identifican, puesto que lo que se hace todavía no es y sin embargo no es una pura nada.

El principio de contradicción o de identidad es reducido de este modo por el nominalismo radical a una ley gramatical. Esta concepción de Heráclito vuelve a hallarse en los sofistas que sostienen el pro y el contra, especialmente en Protágoras y en Cratilo. Más tarde reaparecerá entre las nominalistas más radicales del siglo XIV, y por último en el evolucionismo absoluto de muchos modernos, que toma una forma idealista como en Hegel, o una forma empirista, como en numerosos positivistas. Hegel admite sin duda alguna el realismo absoluto en cuanto a la noción del devenir, porque su devenir

universal es una abstracción realizada; pero este realismo absoluto del devenir lo lleva al nominalismo en cuanto a las nociones de ser y de substancia, porque el devenir universal lo lleva a negar la realidad de la substancia divina, la de las substancias creadas y su distinción.

En el medioevo el nominalista Nicolás de Autricourt dice respecto al principio de contradicción: "Hoc est primum principium et non aliud: *si aliquid est, aliquid est* (1)." Estamos en el polo opuesto del realismo absoluto de Parménides para el cual el principio de contradicción era un juicio de existencia: "El Ser existe, el no-ser no es." Para el nominalismo radical, el principio de contradicción sólo es una de las proposiciones más hipotéticas: "Si algo existe, algo existe." El nominalismo radical sobreentiende: pero quizás *nada existe*; hasta puede ser que nuestra noción de ser esté desprovista de todo valor real en el orden mismo de lo posible. Lo que *nos parece* evidentemente imposible, como un círculo cuadrado o un devenir sin causa, *tal vez no es realmente imposible* fuera del espíritu. Más aún, un devenir sin causa, que sería *ratio sui*, es quizás la realidad fundamental, la evolución creadora por sí misma.

Después de esta destitución del principio de contradicción, el de causalidad ya no tiene un valor ontológico absoluto, sino tan sólo un valor fenoménico: todo fenómeno supone un fenómeno antecedente. Desde entonces este principio ya no permite probar la existencia de Dios.

También entre las proposiciones nominalistas de Nicolás de Autricourt se encuentran éstas (2): *De rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi. Non potest evidenter ex una re inferri vel concludi alia res. Propositiones: Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo. Istæ consequentiæ non sunt evidentes: actus intelligendi est, ergo intellectus est. Actus volendi est, igitur voluntas est.*

Como puede verse, el nominalismo absoluto lleva al escepticismo completo. Muchos de los que han querido conciliar

(1) *Cf.* DENZINGER, *Enchiridion*, n. 570.
(2) *Cf. ibid.*, n. 553 ss.

con la doctrina filosófica de San Agustín los principios del cartesianismo no han comprendido que Descartes es profundamente nominalista cuando declara que la verdad del principio de contradicción depende del libre arbitrio de Dios y que el Creador habría podido hacer un mundo en el que habría contradicciones realizadas. Algo por cierto que San Agustín nunca habría admitido. La idea de la libertad divina en Descartes es una idea que se ha vuelto loca. Además, si el principio de contradicción no es absolutamente necesario, han dicho los tomistas, el *cogito ergo sum* ya no puede entenderse en el sentido realista, sino solamente en el sentido del fenomenismo racional, como vuelve a decir hoy día Monseñor Olgiati (3). En efecto, si se niega la necesidad absoluta y el valor real del principio de contradicción, *forsitan simul cogito et non cogito, forsitan simul sum et non sum, forte simul sum ego et non ego, forte dicendum esset potius: impersonaliter cogitatur, sicut dicitur impersonaliter: pluit. Sublata veritate absoluta principii contradictionis ruit existentia ontologica subjecti cogitantis seu personæ individualis.*

Hace ya unos años Eduardo Le Roy escribía: "El principio de contradicción, ley suprema del discurso y no del pensamiento en general, sólo tiene aplicación en lo estático, en lo dividido, en lo inmóvil, en una palabra, en las cosas dotadas de una identidad. Pero existe la contradicción en el mundo, como existe la identidad. Tales esas movilidades fugitivas, el devenir, la duración, la vida, que por sí mismas no son discursivas y que el discurso transforma para captarlas en esquemas contradictorios (4)."

Por este camino se llega así, como el nominalismo radical, al evolucionismo absoluto. Mientras que el realismo exagerado convierte al principio de contradicción en un juicio de existencia: "El Ser existe", el nominalismo radical lo convierte en una de los proposiciones más hipotéticas: "Si aliquid est,

(3) *La Filosofia di Descartes*, 1937, prefacio y p. 26: L'idea come realta; p. 66: In confronto tra il sostanzialismo scolastico e la sostanza cartesiana; p. 175: La definizione cartesiana della verità; p. 176: Cartesio e i primi principi; p. 241: Le varie interpretazione del "Cogito"; p. 322: La Liberta di Dio; p. 323: La teoria dell'errore e del male.

(4) "Revue de Métaphysique et de Morale", 1905, pp. 200 ss.

aliquid est; *sed forte nihil est, omne fit, et forsitan realitas fundamentalis est ipsum fieri sine causa; proinde forsitan Deus non est ab æterno, sed fit in humanitate et in mundo.*"

Uno es llevado de este modo, si no al evolucionismo absoluto, por lo menos al agnosticismo completo.

(4)

### 3. *El principio de contradicción según el realismo moderado*

Según el realismo tradicional, tal como está formulado en Aristóteles y Santo Tomás, el universal existe no formalmente sino fundamentalmente en las cosas, y entre todas las nociones la más universal es la del ser, que fundamenta el principio de contradicción. Este no es un juicio *de existencia,* pero tampoco es puramente hipotético, en el sentido que han creído los nominalistas; no es únicamente una ley subjetiva del pensamiento, como sostienen los conceptualistas subjetivistas. Es simultáneamente la ley fundamental del pensamiento y del ser; excluye no sólo lo que es subjetivamente inconcebible o impensable, sino también lo que es *realmente imposible* fuera del espíritu, sin afirmar todavía la existencia de ninguna realidad extramental.

Para formular este principio, el realismo moderado no dice como Parménides: "El Ser existe, el no-ser no existe." Tampoco dice como el nominalismo: "Si algo existe, algo existe; pero puede ser que nuestra noción de ser no nos permita conocer la ley fundamental de la realidad extramental." El realismo moderado pretende tener la intuición intelectual de la *real imposibilidad extramental* de una cosa que al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto sería y no sería, por ejemplo, de la *real imposibilidad* de un círculo cuadrado, y también de un ser contingente que existiría por sí mismo, sin ninguna causa. Formula el principio de contradicción: es no sólo inconcebible sino también *realmente imposible* que una cosa al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto sea y no sea. En una palabra: el *ser es el ser, el no-ser es no-ser,* o con mayor brevedad aún bajo una forma negativa: *El ser no es el no ser.* La fórmula positiva del principio de identidad equivale

así a la fórmula negativa del principio de contradicción; los dos expresan la misma verdad ([5]).

Como dice Aristóteles (*Metap.*, l. IV, c. 3): "No es posible que alguno conciba alguna vez que la misma cosa existe y no existe. Heráclito es de otro parecer, según algunos; pero no es necesario que se piense todo lo que se dice... Esto sería expresar una afirmación que se negaría a sí misma; sería destruir todo lenguaje; negar toda substancia, toda certeza y hasta toda probabilidad, y todo grado en la probabilidad, sería suprimir todo deseo, toda acción... Y hasta desaparecería el devenir, porque si las contradictorias y los contrarios se identifican, el punto de partida del movimiento se identificaría con su término, y el móvil estaría detenido antes de haber partido."

Por lo tanto hay que mantener absolutamente esta ley fundamental del pensamiento y de la realidad, fundada en la misma noción del ser: "Lo que es, es, y no puede al mismo tiempo ser y no ser."

Pero si el principio de contradicción o de identidad es no sólo ley de la realidad, sino también la ley *fundamental* de la realidad, hay *más* en *lo que es* que en *lo que se hace* y todavía no es; hay más en la planta desarrollada que en su germen en evolución, hay más en el animal adulto que en el embrión. Y desde entonces hay que afirmar *la primacía del ser sobre*

([5]) Añadimos aquí una nota sobre lo que ha escrito recientemente Monseñor Noël, de Lovaina, en su nueva obra, *Le Réalisme immédiat*, 1938 (c. XII, "El valor real de la inteligencia") en la que ha querido amablemente citarnos repetidas veces. Substancialmente estamos de acuerdo en cuanto al sentido y al valor real del principio de contradicción. Sin embargo hay que advertir que en este punto no hablamos precisamente de *la posibilidad real intrínseca* de lo que no repugna (por ejemplo, del círculo); sino que hablamos exactamente de *la imposibilidad real* de una cosa contradictoria (por ejemplo, un círculo cuadrado). Y decimos que esta imposibilidad real es *absoluta*, y que ni siquiera por milagro puede tener alguna excepción. Se trata en este caso no de una necesidad hipotética, como cuando se dice: es necesario comer para vivir, aunque por milagro se pueda vivir sin comer. Se trata aquí de una *necesidad real absoluta*, y sin la cual *todo juicio de existencia se desvanece*, sin la cual no puedo decir: *cogito ergo sum*, porque podría ser que al mismo tiempo sea y no sea.

*el devenir*. De donde se sigue que *el devenir no puede ser por sí mismo su razón*, que exige una *causa*. Por consiguiente el devenir no puede ser la realidad primera y fundamental, porque no es al ser como A es A; no es idéntico *a lo que es;* lo que se hace todavía no es.

Si el principio de identidad o de contradicción es la ley funcional de la realidad, la realidad primera, principio de todas las demás, debe ser al ser, como A es A; debe ser el *mismo Ser; Ego sum qui sum*, sólo en el cual son idénticas la esencia y la existencia.

Por eso en el orden de invención el primer principio de la razón es el de contradicción o de identidad: "*Lo que es, es*, y no puede en el mismo instante no ser"; luego en la cumbre de este camino de invención, la verdad suprema es este mismo principio de identidad tal como se realiza en Dios, causa primera: "Yo soy el que es."

Pero así no probamos *a priori* la existencia de Dios, ni siquiera la *real posibilidad* de Dios fuera de nuestro espíritu, porque sólo conocemos el analogado superior del ser por el analogado inferior y esto por vía de causalidad (I, q. 2, a. 2). Pero vemos que la verdad inicial del orden de invención: "Lo que es, es" corresponde a la verdad suprema: *Yo soy el que es* (6).

(6) Monseñor Noël en su reciente obra que acabamos de citar, dice (p. 253): "No hay que dejarse embriagar por la fuerza conquistadora de ciertas fórmulas. Es muy cierto que las necesidades esenciales contempladas por la inteligencia dominan toda realidad . . . y sobrepujan todos los límites de la experiencia, puesto que rigen el orden metafísico. Pero no nos entregan ni nos revelan positivamente, por sí mismas, de ninguna manera, ninguna realidad."

Monseñor Noël quiere decir que el principio de contradicción no es un juicio de existencia, y nosotros nunca hemos afirmado que lo fuese. El que se deja embriagar aquí es el realista absoluto al modo de Parménides, que estaba verdaderamente embriagado del ser, cuando afirmaba que el ser universal existe como es concebido y confundía el ser universal con el ser de Dios. Pero, sin ninguna enajenación o embriaguez, el realismo moderado afirma que si se niega o se pone en duda el valor real del principio de contradicción, la necesidad real y absoluta por él expresada, *todo juicio de existencia pierde su valor*, incluso el *cogito*. Sin embargo queda en pie el hecho de que cuando afirmamos el valor

Pero si se pone inconsideradamente en duda, como ha hecho Descartes, *la necesidad absoluta y el valor real* del principio de contradicción, con independencia de los decretos de Dios, si se sostiene que el Creador podría hacer quizás un círculo cuadrado, uno se encuentra imposibilitado de mantener en el sentido realista el *cogito ergo sum* y hasta de probar *a posteriori* la existencia de Dios, causa primera.

Por el contrario, si se admite la necesidad absoluta del principio de identidad o de contradicción como ley fundamental del pensamiento y del ser, síguese que la realidad fundamental o suprema debe ser al ser como A es A; ésta por lo tanto no podría ser el devenir o la evolución creadora, sino que debe ser el mismo Ser, siempre idéntico a sí mismo, y sólo en el cual se identifican la esencia y la existencia. La profunda visión del valor de la verdad inicial, que es el principio de identidad fundado en la idea de ser, conduce por eso necesariamente a la primacía del ser sobre el devenir y por vía de causalidad a la verdad suprema: "Yo soy el que es y no puedo no ser, ni perder nada ni adquirir nada."

Parménides, desde el punto de vista del realismo exagerado, confundía la verdad inicial del orden de invención con la verdad suprema. Heráclito y los nominalistas, negando la verdad inicial, su verdadero sentido y su alcance, vedaban para sí todo acceso hacia la verdad suprema. El realismo moderado que es el realismo tradicional, que muestra todo el sentido y el alcance de la verdad inicial, su vinculación con el principio de causalidad, o con la primacía del ser sobre el devenir, nos conduce necesariamente a la verdad suprema ([7]). Se ha

real del principio de contradicción, hay simultáneamente en nosotros un juicio espontáneo y confuso sobre nuestra existencia y la de los cuerpos, del cual abstraemos la idea de ser. Hay una relación mutua entre la *materia del conocimiento* (las cosas sensibles presentes) y lo que es *formalmente conocido* por el principio de contradicción. Esta relación mutua es de tal naturaleza, que si se pone en duda el valor real de este principio, todo juicio de existencia se desvanece, así como la materia no puede existir sin una forma que la determine.

([7]) Sobre la relación de la distinción del acto y de la potencia con nuestro conocimiento de los universales ver el docto artículo del Padre A. Roswadowski, s. j., *De fundamento metaphysico nostræ cognitionis*

dicho que un verdadero filósofo no tiene en el fondo más que un sólo pensamiento, en el sentido de que todo lo reduce a él; de la misma manera la filosofía tradicional se deriva por completo del principio de contradicción o de identidad y de la primacía del ser sobre el devenir. Esta primacía está expresada de un modo inicial e implícito en el principio de identidad, y está expresada de una manera completa y definitiva en la afirmación de la existencia de Dios, el mismo Ser, únicamente en el cual son idénticas la esencia y la existencia: *Ego sum qui sum*"; *In solo Deo essentia et esse sunt idem*.

### 4. *El realismo del principio de causalidad*

Lo que acabamos de decir sobre el principio de contradicción y el problema de los universales, debemos decirlo proporcionalmente del principio de causalidad eficiente.

*El realismo exagerado* de la inteligencia (tal como ha sido concebido por Parménides y en una forma atenuada por Spinoza) parte de una seudointuición intelectual del Ser supremo y llega a la *negación de la causalidad*, porque el Ser divino y el ser en general se identifican y Dios no puede producir nada fuera de El, la creación entonces es imposible.

*El nominalismo absoluto* reduce el principio de causalidad a una ley de orden fenoménico: "todo fenómeno supone un fenómeno antecedente, al cual nosotros llamamos su causa". Desde entonces este principio de orden fenoménico no permite probar la existencia de Dios como causa supra-fenoménica, y este principio así concebido hasta excluye el milagro, porque el fenómeno llamado milagroso debería tener un antecedente fenoménico, en lugar de provenir de una intervención divina de orden supra-fenoménico.

Mientras que el realismo exagerado parte de una seudo-intuición intelectual del Ser supremo (lo cual se vuelve a hallar en el ontologismo de Malebranche), el nominalismo sostiene que el primer objeto conocido por nuestra inteligencia es *el hecho bruto de la existencia de los fenómenos*. Y por eso viene

*universalis secundum S. Thomam*. ("Acta secundi Congressus thomistici Internationalis.") Romae, 1936, pp. 103-112.

a decir: "Si algo existe, algo *existe*, pero tal vez nada existe propiamente hablando, sino que todo se hace, y el devenir es por sí mismo su razón."

Por eso para el nominalismo: un devenir contingente sin causa no repugna, sino que sería un hecho bruto ininteligible.

Mientras que el realismo absoluto pretende tener la intuición del *inteligible supremo* y del Ser primero, el nominalismo sostiene que la realidad es quizás *un hecho bruto ininteligible.*

Para el realismo moderado, o realismo tradicional, el primer objeto conocido por nuestra inteligencia no es ni Dios, inteligible supremo, ni *el hecho bruto* de la existencia (que permanecerá quizás ininteligible), sino que es *el ser inteligible de las cosas sensibles* en cuyo espejo podemos conocer a posteriori, por vía de causalidad, la existencia de Dios.

Así se explica *el valor ontológico* no sólo del principio de contradicción (sino también *del principio de causalidad.* Es imposible que el ser contingente sea contingente y no contingente, como es imposible que el triángulo no sea triángulo; es su definición. Y así como no se puede negar tampoco *esta propiedad* del triángulo, que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, así también no se puede negar esa *propiedad* del ser contingente de que *requiere una causa (cf.* S. Tomás, I, q. 44, a. 1, ad 1um). En otros términos, la existencia no podría *convenir* a un ser *contingente incausado,* pues ésta sería *la conveniencia* de dos términos que *nada tienen por donde convendrían entre sí* ([8]). Esto sería algo ininteligible y absurdo, fuera del *ser inteligible* objeto de nuestra inteligencia, superior a los sentidos. El sentido de la vista conoce *el hecho bruto de lo coloreado,* como fenómeno; la inteligencia, conoce *lo real inteligible.* Y la última, la más débil de las inteligencias, la del hombre, tiene como objeto propio *el último de los inteligibles,* el ser

([8]) De este modo la contradicción es menos flagrante que si se dice: lo contingente no es contingente. Pero las contradicciones más peligrosas son las contradicciones latentes (la doctrina de Spinoza rebosa de ellas). Negar la décima propiedad del círculo es menos contradictoria evidentemente que negar de él su definición, pero también ésta es una contradicción.

inteligible de las cosas sensibles, por el cual conoce, como en un espejo, la existencia de Dios causa primera *(cf.* S. Tomás, I, q. 88, a. 3 y q. 76, a. 5).

Por eso el principio de causalidad se formula *en el orden de invención o ascendente:* "todo lo que se hace tiene una causa, todo ser contingente tiene una causa y en último análisis una causa suprema, incausada". El mismo principio se formula luego *en el orden sintético que desciende de Dios:* "Lo que es ser por participación depende del Ser por esencia, como de su causa suprema." En efecto, lo que existe por participación no es la existencia misma, pues en él se distinguen el sujeto participante (Pedro) y la existencia participada. Pedro *no es* su existencia, sino que *tiene* la existencia, y la ha recibido de Aquel únicamente el cual puede decir: "Yo soy el mismo Ser", *Ego sum qui sum (cf.* S. Tomás, I, q. 44, a. 1, ad 1um) (9).

(9) No hablamos en este lugar del principio de finalidad, pues hemos escrito un libro sobre este tema: *Le Réalisme du principe de finalité,* 1932.

## III. LA NOCIÓN REALISTA DE LA VERDAD Y LA DEL PRAGMATISMO

### *Consecuencias en la teología*

Es imposible hablar de la síntesis tomista sin prestar la mayor atención a la noción realista de la verdad y a la concepción opuesta.

La eterna noción de la verdad: "conformidad del pensamiento y de la realidad" se impone a nuestras inteligencias hasta tal punto que decimos con frecuencia: esto me desagrada y me molesta mucho, pero sin embargo no es menos cierto; estos tristes sucesos, ¡ay!, son muy ciertos, nos es imposible negarlos o no tenerlos en cuenta.

Sin embargo los intereses humanos son tan poderosos que de cuando en cuando reaparece la pregunta planteada por Pilatos durante la Pasión de Jesús: "¿Qué es la verdad?"

Mucho se ha hablado durante estos últimos años de la respuesta dada por el pragmatismo, conviene pues que la examinemos con atención.

### 1. *El pragmatismo y sus diferentes matices*

¿Qué se debe entender en primer lugar por pragmatismo? El Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía revisado por los Miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía y publicado por A. Lalande (Alcan, 1926), nos dice lo que es el pragmatismo históricamente y desde el punto de vista teórico. Fué en primer término, al final del último siglo en Inglaterra, la doctrina de Carlos S. Peirce, el cual, a fin de librar a la filosofía del psitacismo y de la logomaquia, ha buscado un criterio preciso para distinguir las fórmulas vanas y las fórmulas verda-

deramente significativas. Propone tomar como criterio "los efectos prácticos imaginables que atribuímos a un determinado objeto". Se ha comparado este criterio con esta observación de Descartes: "Encontramos mucha más verdad en los razonamientos que cada cual hace referentes a asuntos que le importan y cuyo acaecimiento debe expiar inmediatamente después si ha juzgado mal, que en los que hace un hombre de letras en su escritorio referentes a especulaciones que no producen ningún efecto" *(Método,* I, 7). Esta observación fué hecha frecuentemente por los antiguos.

Esta forma de pragmatismo que apunta todavía bastante a la objetividad del conocimiento, fué también la de Vailati y de Calderoni.

Pero después, con W. James, el pragmatismo se convirtió en una forma del *subjetivismo.* Desde este punto de vista es definido en el Vocabulario crítico que acabamos de citar: "La doctrina según la cual la verdad es una relación enteramente inmanente a la experiencia humana; el conocimiento es un instrumento al servicio de la actividad... La verdad de una proposición consiste, pues, en el hecho de que «es útil», de que «tiene éxito», de que «da satisfacción» (1)." Es verdadero lo que tiene éxito.

Existen por eso matices extremadamente variados del pragmatismo. Está el pragmatismo más escéptico, que recuerda la postura de los sofistas combatidos por Sócrates, si se entiende el *éxito,* del cual se habla, en el sentido de un placer o de un resultado útil obtenido por el que se adhiere a una proposición. Entonces la noción de verdad desaparece delante de lo *deleitable* y de *lo útil,* delante del interés individual, y con ella también desaparece la del *verdadero bien,* del *honesto,* que es un bien en sí. Entonces una mentira útil es una verdad, y lo que es error para uno, es con el mismo fundamento verdad para otro, como advierte el Vocabulario citado. En esto pensaba Pascal cuando escribía en sus Pensamientos: "¡Graciosa justicia que un río limita! Verdad de este lado de los Pirineos, error del otro lado." Los sofistas en la antigüedad y Machiavello en el comienzo de la historia moderna son los re-

(1) *Cf.* W. JAMES, *The will to believe,* 1897; *Pragmatism,* 1907.

presentantes de este pragmatismo inferior: en él ya no hay verdad.

Un pragmatismo elevado entenderá por el contrario por *éxito* el acuerdo espontáneo de los espíritus en lo que verifican los hechos comprobados en común. Al final de sus días W. James se aproximaba a este último sentido que procura mantener la eterna noción de la verdad.

Entre estos dos pragmatismos extremos están situados numerosos matices, por ejemplo *la razón de Estado* o *de familia*, es decir la consideración de intereses que dictaminan la conducta de un Estado, de una familia a pesar algunas veces de la verdad objetiva y hasta del sentido común.

Desde este punto de vista: es verdadero lo que es conforme con el bien del estado, o con el bien de nuestra familia. Entre las gradaciones del pragmatismo, hay que contar el oportunismo, que desde el punto de vista utilitario procura sacar siempre el mejor partido de una situación, pero que es vencido finalmente por una verdad superior a la que no ha querido tener en cuenta.

Una vez dadas las acepciones inferiores de la palabra pragmatismo, que han prevalecido en ciertos ambientes, uno se explica que Mauricio Blondel, que primeramente había adoptado la palabra pragmatismo, ante la acepción tomada por esta palabra en el uso público, haya pensado que era preferible renunciar a ella en cuanto a su propia filosofía (2).

Hasta Eduardo Le Roy ha escrito (3): "La palabra pragmatismo, en el uso que hago de ella, tiene un sentido muy diferente del que los Angloamericanos han puesto de moda. Por lo que a mí respecta, de ningún modo se trata de reducir o de sacrificar la verdad a la utilidad, como tampoco de hacer que intervengan en la investigación *de las* verdades particulares no sé qué consideraciones ajenas al cuidado de *la* verdad. Creo tan sólo que tanto en el orden científico como en el orden moral una de las señales de la idea verdadera es su fecundidad su aptitud para «dar»... En una palabra, yo creo que en

(2) "Bulletin de la Société Française de Philosophie", sesión del 7 de mayo de 1908, p. 294.

(3) *Vocabulaire technique et critique*..., art. "Pragmatisme", p. 611.

todos los casos la verificación debe ser una *obra* y no sólo un discurso."

No por eso deja de ser cierto que E. Le Roy ha propuesto esta noción pragmatista del dogma: Compórtate en tus relaciones con Dios como en tus relaciones con una persona (*Dogme et critique*, p. 25). El *dogma* antes que nada sería una *prescripción práctica*. No sería verdadero precisamente por su conformidad con la realidad divina, sino por relación con la acción religiosa que ha de adoptarse, y la verdad práctica de esta acción aparecerá por el éxito superior de la experiencia religiosa, en cuanto que supera las dificultades de la vida. De ahí esta proposición que ha sido condenada por la Iglesia (Decreto *Lamentabili*, del 3 de julio de 1907, Denz. 2062): "Dogmata fidei *retinenda sunt tantummodo iuxta* sensum practicum, *id est tanquam norma præceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi*." El dogma de la Encarnación no afirmaría que Jesús *es Dios*, sino que debemos comportarnos respecto a él del mismo modo que respecto a Dios. De la misma manera, en cuanto a su presencia en la Eucaristía, el dogma no afirmaría precisamente su presencia real, sino que *prácticamente* es menester comportarse como si fuese objetivamente cierta. Por lo cual puede verse que hasta los matices más elevados del pragmatismo no dejan de tener su peligro cuando se trata de mantener la verdad en general, y especialmente las verdades dogmáticas definidas por la Iglesia como inmutables y como conformes con la realidad extramental expresada por ellas.

En contraposición a estos diferentes matices del pragmatismo, conviene recordar la noción tradicional de la verdad y sus diferentes acepciones desde las más elevadas hasta las más ínfimas, hasta la verdad que puede hallarse en un juicio prudente prácticamente cierto, aunque contenga algunas veces un error especulativo del todo punto involuntario.

## 2. *Comparación de la definición tradicional de la verdad con la noción pragmatista*

La verdad ha sido definida, y ésta es la definición que siempre da Santo Tomás: *adæquatio rei et intellectus* (*cf. De*

*veritate* q. 1, a. 1, 3, 5, 8 y 10; I, q. 16, a. 1), donde son citadas estas definiciones dadas por San Agustín: *Veritas est qua ostenditur id quod est*, y por San Hilario: *Verum est declarativum aut manifestativum esse*. En estos artículos dice constantemente Santo Tomás, por ejemplo, *De veritate*, q. 1, a. 1: "*Prima comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quæ quidem correspondentia adæquatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens; scilicet* conformitatem sive adæquationem rei et intellectus."

La verdad es la conformidad de la inteligencia que juzga con la cosa juzgada. Si se cambia esta noción universal de verdad, todo está cambiado en el campo del conocimiento, sobre todo en el del juicio. Por eso Pío X decía en la Encíclica *Pascendi* (Denz. 2080) para demostrar la gravedad y la extensión del error de los modernistas: *æternam veritatis notionem pervertunt*.

Sin llegar hasta estas últimas extremidades, Mauricio Blondel escribía un año antes de la Encíclica *Pascendi*, en 1906, una proposición cuyas consecuencias completas en el orden de las ciencias, de la filosofía, de la fe y de la religión no se pueden medir: "La abstracta y quimérica *adæquatio rei et intellectus* es substituída por la investigación metódica de derecho: la *adæquatio realis mentis et vitæ*" (*Point de départ de la recherche philosophique*, "Annales de philosophie chrétienne", 15 de junio de 1906, a. 1, p. 235). No se puede formular mejor la oposición entre la definición tradicional y la nueva definición, pero no sin una grande responsabilidad es llamada "quimérica" una definición de la verdad admitida en la Iglesia desde hace siglos; el cambio introducido se aplica indefinidamente en todos los campos mucho más allá de las previsiones del que lo hace (4).

La vida de la cual se trata en la nueva definición propuesta

(4) Esto es lo que demostraba el P. J. de Tonquédec en su libro *Immanence* (1913, pp. 27-59): "Ya no se puede plantear la cuestión de demostrar *especulativamente* (con independencia de la acción) la existencia de Dios, la realidad de lo sobrenatural, el hecho de una intervención divina" (*ibíd.*, p. 28).

es la vida humana. Y entonces cómo evitar la proposición modernista condenada: *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur* (Denz. 2058). Esto es substancialmente lo que ya desde el año 1896 nuestro maestro, el P. Schwalm, O. P., objetaba a la filosofía de la acción en la "Revue Thomiste", 1896, pp. 36 ss., 413; 1897, pp. 62, 239, 627; 1898, p. 578, y lo que también decíamos nosotros sobre esto en 1913 (pp. 351-371).

Un cambio de la definición de la verdad debe tener consecuencias incalculables y de una gravedad ilimitada.

Antes de efectuarlo, es necesario captar perfectamente el sentido exacto de la definición tradicional, y como la *noción de verdad* al par que las del ser, de la unidad, del bien y de lo bello *es no unívoca sino analógica*, o capaz de sentidos diversos y proporcionalmente semejantes (siendo a pesar de todo *sentidos propios* y no sólo metafóricos), es conveniente conocerlos bien.

Santo Tomás, en los artículos ya citados, habla de la verdad de las mismas cosas y luego de la de nuestro espíritu, que se encuentra formalmente en el juicio conforme con la realidad.

La verdad de las cosas, dice, o verdad ontológica, es su conformidad con la inteligencia de Dios autor de su naturaleza. Aludimos a esta verdad cuando hablamos de oro verdadero en contraposición a oro falso, o del diamante verdadero en contraposición al diamante falso.

En cuanto a nuestra inteligencia, la verdad del juicio formado por ella es la conformidad de este juicio con la cosa juzgada. En *los juicios de existencia, hay conformidad del juicio con la existencia de la cosa,* sea que se trate de la existencia de una *cosa extramental* (ejemplo: el Monte Blanco existe) o de un atributo positivo, o negativo, o privativo de una realidad extramental (ejemplo: este caballo está ciego), sea que se trate de la existencia de *algo mental* (ejemplo: yo pienso actualmente).

En los otros juicios hay *conformidad del juicio con la naturaleza o esencia de una cosa,* hecha abstracción de su existencia, sea que se trate de *una cosa extramental* (el hombre es

un animal racional), o de sus atributos positivos o negativos o privativos (la ceguera es una privación; el mal moral es un desorden), sea que se trate *de leyes psicológicas* o también de *leyes lógicas* de nuestros actos de pensamiento (ejemplo: las leyes del silogismo son verdaderas).

De este modo puede comprenderse que la verdad es una noción no unívoca sino analógica como la del ser. Y esto aparece con mayor claridad aún, si se piensa que Dios es la Verdad misma y que en Él hay no sólo adecuación sino también identidad entre su intelección eternamente subsistente y el mismo Ser inmaterial e infinito, eternamente conocido. Hay también conformidad de la naturaleza de las realidades posibles y de la de las realidades existentes con el pensamiento divino, pues su naturaleza corresponde a una idea divina y la existencia de estas últimas depende de un decreto divino. Nada puede existir fuera de Dios (ni siquiera la determinación de nuestros actos libres, en cuanto a la bondad que pueda tener) sin una dependencia o sin una relación de causalidad respecto a Dios. La verdad por eso se extiende tanto cuanto el ser, puesto que es la conformidad de la inteligencia y de la realidad.

Si se cambia esta noción de verdad, todo se cambia evidentemente en todos los campos del conocimiento, y por consiguiente, del querer y del obrar, puesto que sólo se puede querer un objeto si se lo conoce: *nihil volitum nisi præcognitum.*

Una ligera mirada sobre estos diversos campos permite comprender esto mejor.

### 3. *Consecuencias de la noción pragmatista de la verdad en las ciencias y en el campo de la fe*

En las ciencias físicas y físico-matemáticas se consideran como hechos ciertos los que existen fuera del espíritu, y como leyes ciertas las que expresan relaciones constantes entre los fenómenos. Si se trata de postulados o de hipótesis, son definidos por relación a la verdad que ha de alcanzarse, pero que, en el caso presente, es todavía inasequible, o no cierta. Por ejemplo, a propósito del principio de la inercia, se reconocen que la *inercia en la quietud* es cierta, es decir, que un cuerpo, si

ninguna causa externa influye sobre él, permanece inmóvil. Pero muchos físicos, como H. Poincaré y P. Duhem, sólo ven un postulado sugerido por la experiencia en la *inercia en el movimiento*: "un cuerpo puesto ya en movimiento, aunque ninguna causa externa influya en él, conserva *indefinidamente* un movimiento rectilíneo y uniforme". Esto es sugerido por la experiencia, porque cuanto más disminuyen los obstáculos contra este movimiento, tanto más se prolonga este movimiento, y porque "una fuerza constante, que influya, por sí sola en un punto material enteramente libre, le imprime un movimiento uniformemente acelerado" como el de la caída de los cuerpos. La segunda parte del principio de la inercia, aunque sugerida por la experiencia, no es con todo cierta, porque, como ha dicho H. Poincaré (5), "nunca se ha experimentado en cuerpos substraídos a la acción de toda fuerza, y si se ha procedido así, ¿cómo se ha sabido que estos cuerpos no estaban sometidos a ninguna fuerza?" La influencia de una fuerza puede ser invisible.

La segunda parte del principio de la inercia aparece por eso como un postulado, es una proposición que no es evidente por sí misma y de la cual no existe demostración posible, ni *a priori* ni *a posteriori*, pero que uno es llevado a admitir porque no se ve otro principio.

Pedro Duhem decía respecto al principio de la inercia (a propósito de la inercia del movimiento): "el físico no tiene derecho para decir que es verdadero, pero tampoco tiene derecho para decir que es falso, ya que ningún fenómeno nos ha obligado hasta el presente a construir una teoría física de la que estaría excluído este principio (6)". Hasta el presente permite la clasificación de los fenómenos.

Este es un homenaje prestado a la noción realista de la verdad: conformidad de nuestro juicio con la realidad. En las ciencias siempre se tiende a esta conformidad. Pero ya no sucedería de igual modo, si admitiésemos la noción pragmatista de la verdad.

(5) *La Science et l'Hypothèse*, pp. 112-119.

(6) Hemos referido este texto de Pedro Duhem en nuestro libro *Dieu*, 5ª ed., p. 778.

En metafísica, los primeros principios de la razón, el de contradicción o de identidad: "el ser es el ser, el no-ser, es no-ser" o "el ser no es el no-ser", el de razón de ser (7), el de causalidad eficiente (8), el de finalidad (9), son llamados verdaderos, porque es evidente para nosotros que son las leyes primarias, no sólo de nuestro espíritu sino también de la realidad. No son juicios de existencia, sino que expresan una real imposibilidad. Es realmente imposible fuera de nuestro espíritu y no sólo inconcebible para nosotros, que una realidad sea al mismo tiempo lo que es y no lo sea; que ella sea sin razón de ser; si es contingente, que exista sin causa; del mismo modo es realmente imposible que la acción de un agente (ya sea inteligente, ya sea natural e inconsciente) no tenga ninguna finalidad. Estos principios son llamados metafísicamente ciertos, y sin ninguna excepción posible. Es fácil comprender a dónde irían a parar estas certezas primarias, si se admitiese la noción pragmatista de la verdad.

En el campo de la fe infusa que se apoya en la Revelación divina o en la autoridad de Dios revelante, la verdad de las fórmulas de fe es su *conformidad con la realidad* afirmada por ellas: con la Trinidad, con la Encarnación redentora, con la vida eterna, con la eternidad de los castigos, con la presencia real del cuerpo de Cristo en la Eucaristía, con el valor real de la misa. Aunque en estas proposiciones de fe el concepto que expresa el sujeto y el que expresa el predicado son por lo general analógicos (y siempre sucede esto cuando se trata de Dios mismo), el verbo *ser,* que es el alma del juicio, tiene una *verdad inmutable*, según la conformidad con la realidad de la cual se trata. Jesús se valía de nociones analógicas cuando hablando a sus discípulos les decía: "Yo soy la verdad y la vida"; pero por más analógicas que fuesen estas nociones

(7) Todo lo que existe positivamente tiene una razón de ser ya sea intrínseca, ya sea extrínseca.

(8) Todo ser contingente depende de una causa eficiente.

(9) Todo agente obra por un fin, hasta los agentes naturales que no están dotados de conocimiento.

podía añadir: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" *(Mat.,* XXIV, 35). Lo mismo hay que decir acerca de cualquier fórmula dogmática.

Aquí no se trata solamente de fórmulas que serían únicamente *normæ agendi et non credendi,* como dirán los modernistas (Denz. n. 2026). Tampoco se trata tan sólo, según la expresión de M. Blondel, de la *adæquatio mentis et vitæ nostræ,* conocida por la experiencia religiosa, sino de la conformidad de nuestro juicio de fe con la realidad divina. Con frecuencia se trata de la conformidad de nuestro juicio con una realidad que supera totalmente nuestra experiencia religiosa, por ejemplo, cuando creemos en la vida eterna plenamente desarrollada de los bienaventurados en el cielo, o en las penas eternas de los condenados. Aun en el caso del misterio de la Encarnación redentora, la unión hipostática y el valor infinito del amor de Cristo que muere por nosotros sobrepujan en un grado considerable todo cuanto puede alcanzar nuestra experiencia religiosa, que sólo capta algunos efectos de estos misterios sobrenaturales en nosotros. Cuando "el Espíritu Santo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" *(Rom.,* VIII, 16), da este testimonio, dice Santo Tomás *(in Epist. ad Rom., ibid.), por el afecto filial* que suscita en nosotros, y nosotros experimentamos este movimiento de afecto filial, fruto de una inspiración especial, pero no podemos distinguirlo, con una absoluta certeza, de un movimiento de afecto que proviniese del sentimentalismo.

Por eso nuestra fe sobrepuja por su certeza infalible y por la extensión de su objeto nuestra experiencia, aunque se torne penetrante y sabrosa cuando es iluminada por las inspiraciones especiales de los dones de entendimiento y de sabiduría *(cf.* S. Tomás, II-II, q. 8, 1 y 2; q. 45, a. 2). Estos dones suponen la certeza infalible de la fe y no la constituyen. Sería por eso un error identificar la fe con la experiencia religiosa y los resultados comprobados por ésta.

Se caería en un error semejante si se quisiese fundarlo todo, en último término, en la certeza de la esperanza o en el impulso de la caridad. En efecto, es evidente que la esperanza y la caridad presuponen la fe, y el acto de fe supone a

su vez la evidente credibilidad de las verdades que hay que creer ([10]).

En todos los campos que acabamos de recorrer se aplica la misma noción analógica de verdad: la conformidad del juicio con la realidad misma, sea que ésta sea conocida con evidencia o sin evidencia, que sea conocida adecuadamente o de un modo todavía muy inadecuado y muy imperfecto, como en la obscuridad de la fe.

Las proposiciones ciertas de la teología son también declaradas ciertas y verdaderas según esta conformidad con la realidad que expresan. Y como Dios, para revelarse a nosotros, se ha valido de nociones que ya posee nuestra inteligencia natural, todo lo que se deriva necesariamente de estas nociones se deriva necesariamente de las verdades reveladas que se expresan por ellas.

Si afirmando: "*Yo soy El que soy*" (*Exodo*, III,14), Dios nos revela que es el mismo Ser eternamente subsistente, todo lo que se deduce necesariamente del Mismo Ser subsistente, se deduce también de esta verdad revelada, y se deduce de ella bajo la luz superior de la revelación, que sobrepuja la de la razón. Es una deducción no sólo filosófica sino también teológica bajo la luz del motivo formal de la teología. De la misma manera si ha sido revelado que *Jesús es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre*, la teología deduce con certeza y conformidad cierta con la realidad, por encima de nuestra experiencia, que en Jesús hay dos voluntades libres, la que conviene a su naturaleza divina y la que conviene a su naturaleza humana.

En cambio, si se aplicase a la teología *la definición pragmatista de la verdad*, habría que decir, como se ha sostenido recientemente, que "*la teología en el fondo no es más que una espiritualidad que ha encontrado instrumentos racionales adecuados a su experiencia religiosa*"; podría decirse: "*la teología no*

([10]) La certeza de la esperanza, que reside en la voluntad, es una *certeza de tendencia* hacia la salvación, pero supone la certeza de la fe que nos hace conocer el camino de la salvación y las promesas divinas de la ayuda necesaria para llegar a ella (*cf.* II-II, q. 18, a. 4).

*es más que una espiritualidad que ha encontrado su régimen de inteligibilidad* (11)".

De lo cual se deduciría que "los sistemas teológicos no son más que la expresión de las diversas espiritualidades". El tomismo sería la expresión de la espiritualidad dominicana, el escotismo la de la espiritualidad franciscana, el molinismo la de la espiritualidad ignaciana. Y como estas tres espiritualidades son buenas y aprobadas por la Iglesia, los sistemas que son su expresión intelectual, a pesar de su oposición, y aunque uno niegue a veces lo que el otro afirma, *estos sistemas serían al mismo tiempo verdaderos* con una verdad de conformidad con la experiencia religiosa que es el principio funcional de los mismos. Es aquí donde captamos en su parte más sensible la oposición de la definición tradicional de la verdad y de la definición pragmatista.

La teología en el fondo no sería más que una espiritualidad que ha encontrado su expresión intelectual. Pero queda por saber si esta espiritualidad está *objetivamente fundada* en una *doctrina verdadera* en el sentido tradicional de la palabra. Muchos, como nosotros, no ven en estas ingeniosas teorías más que una falsa espiritualización de la teología reducida a una experiencia religiosa cuyo fundamento objetivo en vano se buscaría.

El pragmatismo espiritual podría llevar extremadamente lejos como disminución de la verdad. Podría llegar hasta el extremo de reducir la verdad dogmática que es *per conformitatem ad rem*, a la verdad prudente que es, dice Santo Tomás (12), *per conformitatem ad appetitum rectum* seu *ad intentionem rectam*. Y hasta habría que descender más bajo aún, porque la verdad y la certeza prudentes suponen una verdad y una certeza superior por conformidad con la realidad misma, y si ésta no existe, también desaparece la certeza prudente.

(11) Esta concepción proviene en gran parte de Juan Moehler, sobre todo de su libro *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus* (Tubinga, 1825; traducido recientemente al francés). Habría que hacer todo un trabajo crítico y teológico sobre esta obra, para corregir sus desviaciones; la fe queda reducida en ella a la experiencia religiosa (*cf. Dict. théol. cath.*, art. "Moehler", cols. 2057 ss.).

(12) I-II, q. 57, a. 5, ad 3um.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, ha señalado profundamente lo que hay de verdad en el pragmatismo, y que lo limita, cuando ha indicado el carácter propio de la certeza prudente, que es de orden práctico-práctico, sobre todo cuando ha dicho (I-II, q. 57, a. 5, ad 3um), para demostrar que la prudencia es una virtud, y hasta una virtud intelectual de orden moral, que sobrepuja a la opinión, y que llega a una certeza práctica de la honestidad del acto que se debe efectuar: "La verdad del entendimiento práctico se diferencia de la verdad del entendimiento especulativo, como dice Aristóteles (*Etica*, l. VI, c. 2). La verdad de la inteligencia especulativa es por conformidad con la realidad, *per conformitatem ad rem.* Y como la inteligencia no puede estar infaliblemente conforme con las cosas contingentes (y variables), sino tan sólo con las cosas necesarias, no hay ciencia especulativa alguna que verse sobre lo contingente como tal. En cambio, la verdad del entendimiento práctico (y especialmente de la prudencia) está en la conformidad con la recta intención, *per conformitatem ad appetitum rectum.*"

Así se explica que un juicio prudente pueda ser *prácticamente verdadero y cierto,* aunque suponga, como resultado de una ignorancia absolutamente involuntaria, un error de orden especulativo, o una falta de conformidad con la misma cosa. Por ejemplo, si alguien nos ofrece una bebida envenenada, y nada nos permite sospecharlo, juzgamos con prudencia que podemos beber por lo menos un poco, para no contrariar al que parece ofrecerla por urbanidad. En semejante caso hay, desde diversos puntos de vista, verdad de orden práctico sobre la honestidad de nuestro acto, y error especulativo sobre el carácter de la bebida. Esta es la parte de verdad contenida en el pragmatismo, pero que se limita a la verdad de orden prudente.

### 4. *Cómo está obligada la filosofía de la acción a volver de nuevo a la definición tradicional de la verdad*

Santo Tomás, como tiene la costumbre de hacerse tres objeciones al comienzo de cada artículo, se ha planteado una de

las principales dificultades que nos propone la filosofía de la acción. Está en un artículo (I-II, q. 19, a. 3), donde se pregunta *Utrum bonitas voluntatis dependeat a ratione.* Se objeta: parece que fuese más bien a la inversa, *Philosophus enim dicit (VI Eth.* c.2), *quod* bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto; *appetitus autem rectus est voluntas bona, ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis quàm e converso.* En otros términos: cada cual juzga según su inclinación; si la inclinación es mala, como en el ambicioso, el juicio no será recto; si la inclinación funcional es la de la bondad, el juicio será recto y verdadero; su verdad depende por lo tanto de la buena voluntad, como dice el pragmatismo espiritual.

Santo Tomás responde (ad $2^{um}$): "*Philosophus ibi loquitur de* intellectu practico, *secundum quod est* conciliativus *et* ratiocinativus *eorum quæ sunt ad finem* (en el orden de los medios), *sic enim perficitur per* prudentiam. *In his antem quæ sunt ad finem* (en el orden de los medios) *rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti.* Sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem [18]."

La certeza prudente supone la intención recta de la voluntad, pero esta misma intención recta debe su rectitud a ciertos principios superiores que son *verdaderos* a causa de su conformidad *con la realidad:* con nuestra naturaleza y con nuestro verdadero último fin.

Por lo tanto si se redujese toda verdad a la verdad de la prudencia, esta última también desaparecería.

Y a este extremo parece llevar la singular inconsideración de los que quieren cambiar la eterna noción de *verdad,* definida como conformidad con la realidad, y que nos proponen la definamos: *la conformidad del espíritu que juzga con la vida humana* y con las *exigencias de esta vida,* conocida por la experiencia moral y religiosa, la cual evoluciona siempre.

[18] Dice en el cuerpo del artículo: *Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis ei proponitur a ratione... Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.*

Estamos entonces muy cerca de la proposición modernista condenada (Denz. n. 2058): *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur.*

Pero hay que advertir que el pragmatismo del cual hablamos aquí es el menos inferior de todos desde el punto de vista moral. De ningún modo es el de los ambiciosos y politicastros sin escrúpulos para los cuales la mentira útil se convierte en verdad práctica, en medio seguro de triunfar, sino que es el de las personas muy honestas, que incluso creen tener una experiencia religiosa harto elevada.

Estos tales olvidan que la voluntad del hombre de bien, su intención, debe ser rectificada precisamente por ciertos principios que tienen valor por sí mismos, independientemente de ella, que valen por el hecho de que el hombre debe ser y debe querer de acuerdo a la ley natural, de acuerdo *a su misma naturaleza encaminada por Dios a un determinado fin natural* y de acuerdo también con *la ley divina positiva* conocida por Revelación que le impone el deber de amar a Dios, autor de la gracia, más que a sí mismo y sobre todas las cosas. Esta última proposición es *verdadera,* no sólo *per conformitatem ad appetitum rectum,* no sólo por conformidad con nuestra recta intención, ya que aquélla fundamenta a ésta, sino también por conformidad *con la realidad y con lo más elevado que encontramos en la realidad,* con la naturaleza misma de Dios soberano Bien, con la naturaleza de nuestra alma y de nuestra voluntad, con la naturaleza de la gracia y de la caridad infusas esencialmente enderezadas a Dios, considerado en su vida íntima.

Puede comprenderse que las consecuencias de la noción pragmatista de la verdad, aun cuando las concibamos según el pragmatismo de los mejores, son ruinosas y llegan mucho más allá de lo que lo han previsto los que proponen cambiar la definición tradicional de la verdad.

Mauricio Blondel se ha acercado más a Santo Tomás desde que escribía en 1906: "La abstracta y quimérica *adæquatio rei et intellectus* es substituída por la investigación metódica de

derecho, *la adæquatio realis mentis et vitæ.*" ¿Acaso sus últimas obras corrigen esta desviación? No podemos afirmarlo.

Se notan por el contrario, en él, también ahora, afirmaciones como ésta, contenida en la obra *L'Etre et les êtres* (1935, p. 415): "*Ninguna evidencia intelectual, ni siquiera la de los principios*, absolutos de suyo y que poseen un valor ontológico, *se impone a nosotros con una certeza espontánea e infaliblemente apremiante; así como tampoco nuestra idea real del Bien absoluto influye sobre nuestra voluntad, como si ya tuviésemos la visión intuitiva de la perfecta bondad.*"

Negamos absolutamente la paridad y ésta no podría ser sostenida sin un grave error, porque el asentimiento a los primeros principios es *necesario* ([14]), mientras que *in via* la elección de Dios preferido a cualquier otro bien es *libre*. En la tierra Dios todavía no aparece para nosotros como un bien que atrae invenciblemente, mientras que la verdad del principio de contradicción es *innegable*. Pues necesariamente admitimos el valor real de este principio: es realmente imposible que una cosa al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto exista y no exista, o que haya una montaña sin valle o también un círculo cuadrado. Estas son evidencias apremiantes.

Sin duda alguna no se sacrifica la verdad a lo útil en el pragmatismo elevado, en la filosofía de la acción de Mauricio Blondel; pero no se puede cambiar la definición tradicional de la verdad, *adæquatio rei et intellectus* sin trastornarlo todo en el campo de la razón natural, en los campos de las ciencias, de la metafísica, en el propio orden de las verdades de la fe, en toda la teología. Si a esta definición tradicional de la verdad se prefiere esta otra *conformitas intellectus et vitæ, etiam conformitas intellectus et rectæ intentionis voluntatis*, esta última definición sólo conviene a la verdad prudente, que se encuentra entonces privada de fundamento, porque supone una verdad superior que establece la rectitud del querer. Si a la definición tradicional de la verdad se prefiere el impulso de

([14]) *Cf.* Santo Tomás (I-II, q. 17, a. 6): *Si fuerint talia aprehensa quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus* non est in potestate nostra, *sed in ordine naturæ. Et ideo proprie loquendo, naturæ imperio subjacet.*

la esperanza y de la caridad, uno siempre puede preguntarse *en qué se apoya este impulso;* esto no es más que un hermoso sueño del sentimiento religioso. La esperanza y la caridad suponen la fe y la evidencia de credibilidad, suponen una fe cuya verdad es la *conformidad del juicio del creyente con la realidad, objeto de este juicio,* y no sólo con las exigencias de nuestra vida interior o incluso con las exigencias de la intención más recta. Esta misma rectitud de intención exige un fundamento en la inteligencia, en un *juicio verdadero* por conformidad con la realidad. *Nihil volitum nisi præcognitum.* Sin la rectitud de la inteligencia en su juicio sobre el valor del fin que ha de alcanzarse, no podría haber rectitud de voluntad.

Recordemos lo que dice Santo Tomás en el artículo que hemos citado anteriormente (I-II, q. 19, a. 3): "*Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione. Bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem ... et ideo* bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto." "Bonum per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, *quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione aprehendatur" (ibíd.,* ad 1^um^). *Ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam aprehensionem de fine, quæ est per rationem (ibíd.,* ad. 2^um^).

Emilio Boutroux ha hecho exactamente la misma observación en su crítica de la filosofía de la acción. Ha comprendido perfectamente que en la filosofía de la acción la verdad debe definirse no ya en función del ser, sino en función de la acción, la cual entonces se convierte en el criterio de todas las cosas, criterio empero no justificado.

Ha escrito en *La Science et la Religion* (1908, p. 296): "¿Se pretende hablar entonces de la acción especial de la voluntad? *Pero la voluntad exige un fin;* y puede decirse que se le ofrece al espíritu una fórmula inteligible cuando se le habla de una voluntad que se considera a sí misma como fin, que no tiene otro objeto sino su propio principio. Lo que se busca a través de estas ingeniosas teorías es la acción, como bastándose así misma, independientemente de todos los conceptos con los

cuales podemos procurar explicarla o justificarla, la acción pura, la acción en sí.

"¿Qué quiere decir esto sino que, de grado o por fuerza, se vuelve de nuevo a un pragmatismo indeterminado? Pragmatismo humano, si es la acción humana, tomada en sí misma, quien es la regla suprema; pragmatismo divino, si es una acción divina, concebida fuera de toda determinación intelectual, la que debe constituir el fondo (o ser la regla suprema) de la acción humana. La acción para la acción, por la acción, la práctica pura, que engendra quizás conceptos, pero que es independiente de todo concepto, ¿merece este pragmatismo abstracto todavía el nombre de religión?

"...¿Y no se mete uno en un callejón sin salida, cuando se busca en la práctica, aislada de la teoría, la esencia y el único principio verdadero de la vida religiosa?" Esto equivale a decir: no hay otra salida para la filosofía de la acción sino la vuelta a la definición tradicional de la verdad: para que nuestro juicio sea verdadero, no basta que esté conforme *con la vida* y *con sus exigencias:* es necesario que éstas estén *fundadas en la realidad,* por conformidad con la misma regla de la vida y con su último verdadero fin, es decir, *por conformidad con la realidad* en lo más elevado que hallamos en ella.

Nosotros concluímos: en el pragmatismo o *filosofía de la acción, la verdad* sólo puede ser definida en función de la acción, que se convierte entonces en el criterio de todas las cosas, criterio empero no evidente y no justificado. Por el contrario, en la filosofía tradicional, que es ante todo una *filosofía del ser,* una ontología, la verdad es definida en función del *ser inteligible* y del *ser evidente,* primer objeto conocido por nuestra inteligencia que capta en él las leyes funcionales de la realidad, los principios de contradicción, de identidad, de causalidad, etc. De este modo siempre volvemos a esta afirmación fundamental de Santo Tomás: *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens (De veritate,* q. 1, a. 1). Lo primeramente conocido no es la acción, ni los fenómenos, ni el yo, sino el *ser inteligible y los primeros principios,* objeto primordial de la razón natural.

El rechazo de la definición tradicional de la *verdad* concebida como la *conformidad del juicio con la realidad juzgada* equivale a renunciar a la vida propia de la inteligencia y a quitar a la voluntad y a la acción el mismo fundamento de su rectitud.

En una palabra: para que nuestro juicio sea *verdadero,* no basta que sea *conforme con las exigencias de nuestra vida;* también es preciso que nuestra vida y sus exigencias sean verdaderas por relación a una regla superior y a su verdadero último fin, es decir *por conformidad con la realidad* y hasta con la Realidad suprema ([15]).

## 5. *Dificultades*

No faltará alguno que objete que conocemos nuestra vida, nuestra voluntad, su rectitud, nuestra acción, mejor que las cosas exteriores.

Santo Tomás respondería: no se trata de conocer intelectualmente y de un modo directo las cosas materiales en su singularidad (I, q. 86, a. 1); tampoco se trata de conocer distintamente lo que distingue a las especies vegetales o animales, al perro del lobo por ejemplo. Sino que se trata de saber ante todo cuál es *el primer objeto conocido por nuestra inteligencia,* y decimos que es el *ser inteligible de las cosas sensibles y*

([15]) Creemos que Santo Tomás vería en esta substitución de la noción pragmatista de la verdad en lugar de la definición tradicional una empresa insensata, una imprudencia ilimitada, de tal naturaleza que podría destruir toda verdad, incluso la del juicio prudente, que supone una verdad superior.

Esto sea dicho para los jóvenes seminaristas que, temiendo no estar suficientemente al día, prefieren la doctrina de Mauricio Blondel o hasta la de Enrique Bergson a la de Santo Tomás. Sin embargo, no es posible ninguna comparación. Es fácil prever, sin ser profeta, que dentro de un siglo Enrique Bergson estará harto olvidado y que siempre se hablará de Santo Tomás así como siempre se leerá a San Agustín.

Aunque el autor de *Matière et Mémoire* y de los *Données immédiates de la conscience* haya liberado a muchas inteligencias del materialismo y del mecanicismo, se puede decir que su libro de la *Evolution créatrice* ha hecho descender a muchas otras inteligencias llamadas a certezas superiores; por eso ha podido hacer mucho mal, en la época del modernismo.

*los primeros principios,* sin los cuales nada podemos conocer intelectualmente, ni siquiera el *cogito ergo sum.* Además la inteligencia, conoce mejor lo que hay en sí misma que lo que hay en la voluntad, hasta tal punto que siempre podemos tener alguna duda sobre la perfecta pureza o rectitud de nuestras intenciones, que pueden ser inspiradas por el amor propio o un secreto orgullo. Los primeros principios como leyes fundamentales del ser son incomparablemente más ciertos *(cf.* I-II, q. 112, a. 5). *Utrum homo possit scire se habere gratiam et caritatem (cf.* ad 2^um^ y I, q. 37, a. 1).

Todo el mundo admite la profunda diferencia que existe entre la noción tradicional de la verdad y el pragmatismo propiamente dicho. Algunos sin embargo nos han objetado que en el pensamiento de E. Le Roy es falsa, no su noción de la verdad en general, sino su noción de la verdad del dogma. En cuanto a la actitud de M. Blondel, ésta querría decir sobre todo que para conocer la realidad en su individualidad es preciso agregar a la *adæquatio rei et intellectus* la *conformitas mentis et vitæ.*

A esto yo responderé. Me considero afortunado al ver que se concede generalmente el punto principal: el pragmatismo propiamente dicho suprime la verdad y lleva en línea recta a la herejía.

Quedan dos dificultades relativas a E. Le Roy y a M. Blondel. Las formularé por eso en relación con el fundamento mismo de su filosofía respectiva. ¿Permite conocer *el idea-*

principalmente a aquellos que lo preferían a Santo Tomás. Siempre lo escucho explicando en el Colegio de Francia en 1904-1905, el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles y diciendo por todo comentario de las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios, Acto Puro: "Es asombroso, señores, que Aristóteles procure explicar el movimiento con algo diverso de éste mismo, siendo así que para nosotros el movimiento es lo que explica todo lo demás." Esto equivalía a decir: hay más *en lo que se hace* que en lo *que es,* y hasta que *en lo que es eternamente el mismo Ser.* No se puede hacer mayor injuria a Enrique Bergson que comparar su obra con la *Suma teológica* de Santo Tomás, pues sería lo mismo que comparar una bonita villa con una catedral gótica. Con toda justicia se ha dicho: "cuando uno no se ha formado en las disciplinas antiguas, es siempre peligroso leer semejantes obras".

*lismo evolucionista* de E. Le Roy el ser extramental y una verdad inmutable? No lo creo. ¿Puede *la filosofía de la acción*, que concibe la verdad *en función de la acción*, mantener su principio, admitida la definición tradicional de la verdad concebida *en función del ser?* Esto, al menos, parece muy difícil.

E. Le Roy no se ha contentado con proponer una concepción pragmatista de la verdad dogmática, sino que ha escrito sobre el realismo tradicional: "Todo realismo ontológico es absurdo y ruinoso: un afuera, *un más allá del pensamiento* es por definición algo *absolutamente impensable.* Jamás uno podrá librarse de esta objeción, y es menester concluir con toda la filosofía moderna que un cierto idealismo se impone (16)." Y entonces, ¿cómo podríamos conocer el ser extramental? Además, a propósito del principio de no-contradicción o de identidad, que según la filosofía tradicional es la ley fundamental del pensamiento y de la realidad, ha escrito E. Le Roy: "El principio de no-contradicción no es tan universal y necesario como se ha creído, tiene su campo de aplicación; tiene su significación restringida y limitada. Ley suprema del discurso y no del pensamiento en general, sólo tiene aplicación en lo estático, en lo dividido, en lo inmóvil, en una palabra en las cosas dotadas de una identidad. Pero existe contradicción en el mundo, así como existe identidad. Tales esas mobilidades fugitivas, el devenir, la duración, la vida, que por sí mismas no son discursivas y que el discurso transforma para captarlas en esquemas contradictorios (17)."

Todos saben cuál es la importancia del *devenir* en el evolucionismo de E. Le Roy, la misma que en *La evolución creadora* de H. Bergson. En 1930, en su libro *Le problème de Dieu*, E. Le Roy expone todavía la misma doctrina. Hemos examinado en otra obra estas teorías *(cf. Dieu, son existence et sa nature,* 7ª ed., pp. 133 ss., 156 ss.) (18).

(16) "Revue de Mét. et de Mor.", julio de 1907, pp. 448, 495: "¿Cómo se plantea el problema de Dios?"

(17) *Ibid.*, 1905, pp. 200-204.

(18) E. Le Roy reproduce siempre las mismas objeciones a las cuales se ha respondido tantas veces: "Un más allá del pensamiento es impensable." *Distingo:* Un más allá del pensamiento divino, concedo; del pensamiento humano, niego. Pues lo que está en el fondo del océano

En cuanto a *la filosofía de la acción* propuesta por M. Blondel, si quiere permanecer como una filosofía de la acción, en lugar de corregirse y convertirse en una filosofía del ser, continuará concibiendo, según nuestro juicio, la verdad en función no del ser sino de la acción y de las exigencias de ésta. El punto de partida de esta filosofía es *la vida* y la dirección del *esfuerzo vital*. La representación es relativa a la búsqueda del impulso vital, para que el hombre llegue a aquello a lo cual aspira con su querer profundo. Sin duda alguna las intenciones de M. Blondel son las de un realista, ¿pero le permiten acercarse al realismo tradicional el punto de partida de su filosofía y su método? El acuerdo logrado del pensamiento *con la vida* que evoluciona, ¿es el acuerdo *cierto* ([19]) del pensamiento *con el ser extramental*? ¿Acaso en esta filosofía la acción y sus exigencias no han substituído al ser? Toda la cuestión está aquí. Y esto es lo que ha pensado E. Boutroux, como hemos visto.

Se comprendería todavía la interpretación benigna propuesta del texto sacado del *Point de départ de la recherche philosophique*, si esta investigación debiese tener como fin conocer sobre todo *lo singular concreto*, del cual se ocupa la

y no ha sido descubierto todavía está más allá de nuestro pensamiento. Y entre los objetos que conocemos, la mesa en la cual escribimos está *extra animam*. El idealista insiste: Pero vuestro espíritu no puede ir a las cosas. *R*. Ellas vienen a nosotros, por la semejanza de sí mismas que nos envían. ¿Cómo sabéis que esta semejanza se les asemeja verdaderamente? Porque el espíritu conoce la naturaleza de los sentidos y ve que éstos son *esencialmente relativos* a las cualidades sensibles, como el pie es para caminar, las alas para volar. El espíritu por reflexión sobre sí mismo conoce también la naturaleza de su acto, su propia naturaleza, que es *esencialmente relativo* a la realidad inteligible. De la misma manera la representación intelectual aparece ante el espíritu como esencialmente relativa a la naturaleza de la cosa representada. Aunque el modo íntimo de estos actos es misterioso, todo esto es evidentemente más claro, más inteligible que el idealismo, que es insostenible, en el que no brilla ninguna sabiduría y que no vale una hora de trabajo. Por lo demás los idealistas olvidan con frecuencia que son idealistas y hablan entonces como todo el mundo.

([19]) Con una certeza no sólo *subjetivamente suficiente* (como la prueba kantiana de la existencia de Dios) sino también *objetivamente suficiente*.

prudencia, y no, en cuanto es posible, *la naturaleza* de las cosas y del hombre, sus propiedades, sus leyes, la subordinación de las causas y de los fines. Se comprendería mejor todavía la interpretación propuesta, si Blondel hubiese escrito, a propósito de lo singular concreto: "La abstracta *adæquatio speculativa rei et intellectus* «debe completarse» con la *adæquatio realis mentis et vitæ*." Pero ha escrito, midiendo sus palabras: "La abstracta y «quimérica» *adæquatio speculativa rei et intellectus* es substituída por la investigación metódica de derecho, la *adæquatio mentis et vitæ*."

Ahora bien, estas dos palabras "quimérica" y "es substituída" son muy significativas en Blondel, si se recuerdan dos de sus teorías, que permanecen en sus últimas obras: la teoría del *concepto* reducido a un *esquema siempre provisorio* ([20]) y la teoría del juicio en el cual *la voluntad libre* interviene siempre no sólo en cuanto a la atención, *quoad exercitium* sino también en cuanto a la adhesión al valor ontológico de los primeros principios racionales ([21]).

Muchos han interpretado el pensamiento de Blondel como nosotros ([22]) y esta interpretación es la misma que ha dado uno de sus más fieles discípulos, M. Archambault, en un texto harto conocido sobre *la nueva definición de la verdad*, por "adecuación interior" texto muy largo para ser referido aquí; el Padre Descoqs lo cita íntegramente y compara con una proposición (referente a la definición de la ver-

([20]) *Cf. La Pensée*, t. II, p. 39: "Uno se figura gustosamente que... nuestros conceptos ofrecen una coherencia que los hace *definidos y estables*... ¿Es sostenible en el campo matemático y lógico semejante pretensión (inadmisible en el campo físico y biológico)? Hemos debido descartar semejantes extrapolaciones." *Ibid.*, t. I, p. 130: los conceptos "sólo encuentran su estabilidad por el artificio del lenguaje".

([21]) *Cf. La Pensée*, t. II, pp. 65, 67, 90, 96, 196; *L'Etre et les êtres*, p. 415: "Ninguna evidencia intelectual, ni siquiera la de los principios... se impone a nosotros con una certeza espontánea e infaliblemente apremiante." Hemos citado ya íntegramente este texto en la página 475. Esto equivale a decir que el valor ontológico y la necesidad de los primeros principios solamente son *probables*, como decía Nicolás d'Autricourt.

([22]) Por ejemplo, J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, 1924, c. III, "La inteligencia y la filosofía de M. Blondel", pp. 78-141.

dad) que fué condenada por el Santo Oficio en 1924 ([23]).

M. Blondel se ha acercado ciertamente a las posiciones tradicionales, pero todavía está lejos de éstas; no se trata aquí de sus intenciones, sino de los principios de su filosofía a los cuales todavía está sujeto y que algunas veces parece olvidar cuando habla como todo el mundo según la razón natural y según la fe cristiana. El P. Boyer reconoce que disminuye la inmutabilidad de los conceptos universales *eis mutabilitatem et nimiam imperfectionem tribuere deprehenditur* ([24]). Es lo menos que se puede decir. Pero en cualquier caso, según creemos, *la verdad en la filosofía de la acción* es concebida en *función de la acción*, en lo que ésta tiene de más elevado; pero *M. Blondel supera a veces y con harta frecuencia su filosofía* incluso en sus libros, y entonces lo mejor que hay en él afirma la verdad absoluta de Dios, según la conformidad de la inteligencia con la realidad extramental y con la Realidad suprema ([25]).

En el último volumen de los "*Acta Acad. romanæ S. Thomæ*" (1945, n. 226), se dice que he debido retractar lo que había afirmado a propósito de la filosofía de la acción propuesta por Blondel y de *la concepción de la verdad* según esta filosofía. Nunca lo he retractado y sostengo que las siguientes proposiciones que citaba en "Acta Acad. S. Thomæ" (1935, p. 51, y 1944, pp. 174-178), no pueden sostenerse: "La abstracta y «quimérica» *adæquatio speculativa rei et intellectus* «es

([23]) *Prælectiones theologiæ naturalis*, 1932, t. I, p. 150 y t. II, pp. 287 ss.

([24]) *Cursus Philosophiæ*, t. II, p. 341.

([25]) Los filósofos salen algunas veces de sus teorías erróneas e insostenibles, y en este momento ya no las consideran con la seriedad requerida. Cuentan que D. Hume gustaba salir de su escepticismo jugando una buena partida de billar. Stuart Mill se elevaba de cuando en cuando por encima de su empirismo, colocándose en el punto de vista religioso. El hombre y el cristiano se vuelven a encontrar bajo el filósofo, o más bien arriba. La cuestión sigue en pie: si a pesar de las intenciones del filósofo su filosofía no hace más mal que bien, y si no aleja de una elevada sabiduría a numerosas inteligencias que debería acercar a ella. Esta es la cuestión que se planteaba cristianamente Lachelier a propósito de su propia filosofía. La misma que se ha planteado la Iglesia a propósito de la filosofía de ese santo sacerdote que se llamó A. Rosmini.

substituída» por la investigación metódica de derecho, la *adæquatio realis mentis et vitæ*" ("Annales Phil. chrét.", 1906, p. 235). "La metafísica tiene su substancia en la voluntad operante. Sólo tiene verdad bajo este aspecto experimental y dinámico; ella es una ciencia no tanto de *lo que es* como de lo que hace ser y devenir" (*L'Action*, 1893, p. 297).

Hay que "reemplazar la cuestión del acuerdo del pensamiento con la realidad . . . con el problema . . . de la adecuación inmanente de nosotros mismos con nosotros mismos" (*L'illusion idéaliste*, 1898, pp. 12, 17). Sostengo que si la filosofía de Blondel quiere seguir siendo "una filosofía de la acción", en lugar de corregirse y convertirse en "una filosofía del ser", continuará concibiendo *la verdad* en función, no del ser extramental, sino de la acción humana que evoluciona siempre y de sus exigencias. Pero esto no es suficiente para mantener, en un plano superior a la probabilidad, *la certeza absoluta* del valor ontológico o extramental *de los primeros principios*, y el valor ontológico e inmutable *de las fórmulas dogmáticas*. Para esto sería preciso que la filosofía de la acción cambiase su teoría del concepto y la del juicio; solamente a este precio volvería de nuevo a la definición tradicional de la verdad. Ella debería renunciar a su nominalismo.

M. Blondel ha retractado en términos equivalentes, es verdad, el último capítulo de *L'Action* de 1893 ([26]), pero *el concepto* es reducido todavía a un "esquema siempre provisorio" (*cf. La Pensée*, t. I, pp. 39, 130): "Los conceptos sólo encuentran su estabilidad por el artificio del lenguaje" no sólo "en el campo físico y biológico . . . sino también en el campo matemático y lógico". Estas proposiciones nominalistas comprometen por completo el valor de las primeras nociones, supuestas por los primeros principios (*item ibíd.*, pp. 131, 136, 347, 355). Por consiguiente, para Blondel, en todo juicio *la voluntad libre* interviene, no sólo en cuanto a la atención (quoad exercitium), sino también en cuanto a la adhesión (*quoad specificationem*), incluso en cuanto a la adhesión al valor ontológico de los primeros principios (*cf. La Pensée*, t.

([26]) Hemos referido esta retractación en los "Acta Acad.", 1935, p. 54.

II, pp. 39, 65, 67, 90, 96, 196); también en *L'Etre et les êtres* (1935, p. 415): "Ninguna evidencia intelectual ni siquiera la de los principios... se impone a nosotros con una certeza espontánea e infaliblemente apremiante." Esto equivale a decir que la inteligencia humana sólo alcanza el ser extramental por la acción, la acción voluntaria y la opción libre. Y entonces el valor ontológico y la necesidad de los primeros principios ya no son más que *probables*, como decía el nominalista Nicolás d'Autricourt (*cf.* Denz., 553, 554, 558, 567, 570). Se llega así a una certeza subjetivamente suficiente, pero objetivamente insuficiente, de la existencia extramental de Dios, en cuanto que es postulada por la acción humana, lo que recuerda todavía al kantismo.

Y por eso uno se explica que el S. Oficio, el 1º de diciembre de 1924, haya condenado las siguientes proposiciones: 1ª Conceptus *seu ideæ abstractæ per se nullo modo possunt constituere imaginem rectam atque fidelem, etsi partialem tantum.* 2ª *Neque* ratiocinia *ex eis confecta per se nos ducere possunt in* veram *cognitionem* ejusdem realitatis. 3ª Nulla propositio abstracta *potest haberi ut immutabiliter vera.* 4ª In assecutione veritatis, actus intellectus in se sumptus, omni virtute specialiter apprehensiva destituitur, *neque est instrumentum proprium et unicum hujus assecutionis, sed* valet tantummodo in complexu totius actionis humanæ, *cujus pars et momentum est, cuique soli competit* veritatem assequi *et possidere.* 5ª *Quapropter* veritas *non invenitur in ullo actu particulari intellectus in quo haberetur* "conformitas cum objeto" *ut aiunt scholastici, sed veritas est semper in fieri, consistitque* in adæquatione progressiva intellectus et vitæ, *scil. in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel* exigit actio; *ea tamen lege ut in toto progressu nihil unquam ratum fixumque habeatur.* 6ª *Argumenta logica, tum de existentia Dei, tum de credibilitate Religionis christianæ, per se sola,* nullo pollent valore, *ut aiunt,* objetivo, *scil. per se nihil probant* pro ordine reali. 7ª *Non possumus adipisci* ullam veritatem *proprii nominis quin admittamus existentiam Dei, immo et Revelationem.* 8ª *Valor quem habere possunt hujusmodi argumenta* non provenit ex

eorum evidentia, *seu vi dialectica, sed* ex exigentiis "*subjectivis*" vitæ vel actionis, *quæ ut recte evolvantur sibique cohæreant*, his veritatibus indigent. *Deinde sunt quator aliæ propositiones damnatæ ad apologeticam et valorem fidei, relativæ.*

*Ultima est: Etiam post fidem conceptam, homo non debet quiescere in dogmatibus religionis, eisque fixe et immobiliter adhærere, sed semper anxius manere progrediendi ad ulteriorem veritatem, nempe evolvendo in novos sensus, immo et corrigendo id quod credit.* El texto de este catálogo puede verse en el "Monitore ecclesiastico" (1925, p. 194). También en *Documentation catholique* (1925, t. I, pp. 771 ss.), y en el P. Descoqs, *Prælectiones theologiæ naturalis* (1932, t. I, p. 150; t. II, pp. 287 ss.).

Todas estas proposiciones son evidentemente falsas, y es evidente que no podemos conservar los juicios inmutables de la fe sin las nociones inmutables de ser, de unidad, de verdad, de bondad, de naturaleza, de persona. Y cómo serían inmutables estos conceptos, si sólo encuentran "su inmutabilidad por el artificio del lenguaje".

La filosofía de la acción es verdadera en lo que afirma, pero según nosotros es falsa en lo que niega. Ella afirma el valor de la acción de la voluntad humana que debe elevarse hasta el amor de Dios ([27]). Pero niega el valor propio de la inteligencia y por eso compromete el valor de la acción voluntaria, porque la voluntad necesita ser *radicalmente rectificada* por la inteligencia y por un *juicio verdadero* sobre el último fin, juicio *verdadero, non solum per conformitatem ad appetitum rectum,* sino también *per conformitatem ad rem extramentalem* (*cf.* S. Tomás, I-II, q. 19, a. 3, ad 2um). Con el desprecio de la inteligencia de la verdad no se puede defender el amor de Dios, soberano bien verdadero.

([27]) Por lo demás, siempre hemos admitido la prueba de la existencia de Dios por el deseo de la felicidad, que está en Santo Tomás, I-II, q. 2, a. 8, pero esta prueba supone la certeza firme del valor ontológico del principio de finalidad: todo agente obra por un fin, y de un modo especial el agente racional.

## IV. LA PERSONALIDAD ONTOLÓGICA SEGÚN LA MAYORÍA DE LOS TOMISTAS

El Padre Carlos Giacon, S. J. ha publicado recientemente un importante libro: *La seconda scolastica* (Milán, 1943). Este libro trata de los grandes comentaristas de Santo Tomás pertenecientes al primer período del siglo XVI: Cayetano, el Ferrariense, Victoria. El autor apenas si se ocupa de filosofía, pero admite con toda firmeza las veinticuatro tesis tomistas como expresión de los *pronuntiata maiora* de la doctrina filosófica de Santo Tomás.

El prefacio contiene juicios excelentes sobre esta doctrina, sobre la oposición del tomismo, del escotismo y del nominalismo. El autor reconoce de una manera general los grandes méritos de los principales comentaristas de Santo Tomás, que son para él Capreolo, Cayetano, el Ferrariense y Juan de Santo Tomás. Dice (p. 10): *Dopo i due grandi Commentatori (il Gaetano e il Ferrarese), la sintesi tomistica, se non si bada a qualche leggera inflessione o deviazioni, rimase intatta presso i Domenicani; si allargò invece sempre più presso i Gesuiti, più ancora nei discepoli del Suárez che nel Suárez stesso. Non si tornò al nominalismo, ma se ne subirono alcuni influssi, e anche il persistente scotismo riuscì ad avere alcune aderenze non troppo coerenti col rimanente della speculazione.*

En cuanto a la substancia de todo esto, estamos evidentemente de acuerdo con el autor, que da muestra con frecuencia de una gran penetración, del desinterés del verdadero sabio, y de un conocimiento exacto de la historia.

Sin embargo hubiésemos deseado algunas páginas sobre la obra de Capreolo citado (pp. 21 y 91), y sobre la de Conrad Köllin, del cual apenas se ha hablado en una nota (p. 37). En

cambio, el final del volumen contiene cincuenta excelentes páginas sobre Vitoria, fundador del derecho internacional, que no se prestan al parecer a ninguna reserva.

El P. Giacon, a propósito de Cayetano y del Ferrariense, reconoce (pp. 41-51, 91 ss.) el gran valor de los mismos, la extraordinaria fecundidad de sus espíritus, en general su fidelidad a la doctrina del Maestro. Gracias a ellos dice, a pesar de los esfuerzos del nominalismo y del escotismo, la preciosa herencia del pensamiento griego, perfeccionada por Santo Tomás con la luz de la Revelación, fué transmitido a las generaciones siguientes, es decir las tesis fundamentales de la metafísica tomista, las que hoy día están expresadas en las veinticuatro proposiciones.

Pero cree que Cayetano y el Ferrariense se han apartado involuntariamente de la doctrina de Santo Tomás en algunos puntos particulares, que dejan sin embargo substancialmente intacta la gran síntesis tomista.

Les reprocha particularmente no haber sostenido suficientemente, respecto a la abstracción, que el fantasma es "el instrumento" del entendimiento agente, lo cual ha afirmado claramente Juan de Santo Tomás más tarde; y también que no han sido suficientemente exactos en su interpretación de la doctrina de Santo Tomás sobre nuestro conocimiento intelectual de lo singular material.

Dirige algunas críticas a Cayetano sobre su concepción de la analogía de la proporcionalidad y sobre su manera de presentar las cinco pruebas tomistas de la existencia de Dios.

No podemos reproducir aquí lo que hemos escrito recientemente en defensa de Cayetano en cuanto a estos dos últimos puntos, en un largo análisis de la presente obra, publicado por la "Rivista di Filosofia Neoscolastica" de enero de 1944 (pp. 63-67). Pero creemos que debemos insistir aquí sobre otro punto: *¿Se ha apartado Cayetano,* como dice el P. Giacon, *de la doctrina de Santo Tomás sobre la personalidad ontológica?* El asunto vale la pena de ser examinado con detención, porque guarda una relación muy estrecha con la doctrina de la distinción real de la esencia y de la existencia, que es un punto fundamental de la síntesis tomista. Además,

la noción de personalidad reviste una importancia muy grande en los tratados de la Encarnación y de la Trinidad.

Por lo general se admite que una persona (humana, angélica o divina) es un *sujeto* (suppositum) *inteligente y libre,* un sujeto que puede decir: *yo,* que existe separadamente y que es *sui juris.* Nos preguntamos entonces: ¿qué cosa constituye formalmente a la personalidad ontológica, raíz de la personalidad intelectual (conciencia de sí y valor intelectual) y de la personalidad moral (carácter)?

Según Cayetano *(in IIIam,* q. 4, a. 2), seguido por la mayor parte de los tomistas dominicanos y por muchos otros, *la personalidad ontológica* es lo que constituye *a la persona* como *sujeto* de todo cuanto le es atribuído (esencia o naturaleza individualizada, existencia, accidentes, operaciones). El P. Giacon reprocha a Cayetano el que no haya mantenido aquí la verdadera doctrina de Santo Tomás, según el cual la personalidad estaría formalmente constituída por la *existencia,* la personalidad de Pedro por la existencia propia de éste *(cf. op. cit.,* p. 158).

En cuanto a este punto debemos decir que nosotros por el contrario creemos que es el P. Giacon el que se aparta aquí de Santo Tomás. Hemos tratado esta cuestión, desde 1909, en *El Sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas (cf.* pp. 281-291), y desde entonces explicando varias veces artículo por artículo los tratados de Santo Tomás *De Trinitate et de Incarnatione* hemos encontrado siempre la verificación de la interpretación dada por Cayetano, que defendíamos recientemente en los "Acta Acad. rom. S. Thomæ" (1938, pp. 78-92).

Recordemos en primer término los textos de Santo Tomás; podrán encontrarse otros en la "Tabula aurea operum S. Thomæ", en las palabras: suppositum; persona; personalitas; modus; assumere; substantia: n. 7 (substantia prima), 9, 13; subsistentia; *quod est* (suppositum), *quo est.*

Según Santo Tomás, no sólo la esencia finita es realmente distinta de la existencia a la cual limita, sino también el *suppo-*

*situm*, el sujeto real que existe; *el sujeto formalmente constituído como sujeto* es realmente distinto de *la existencia*, la cual no es en él su constitutivo formal sino un *predicado contingente*. Por eso dice con frecuencia: *in omni creatura differt esse et quod est (Cont. gent.*, II, c. 52).

La existencia no es *id quo* subjectum est *quod est, id quo* persona est *persona*, sino *id quo* subjectum seu persona *existit*. Esto es muy diferente. Y la naturaleza est *id quo* subjectum est in tali specie.

Si se dice que *el sujeto*, Pedro, está formalmente constituído por lo que le es atribuído como predicado contingente, se suprime lo que lo constituye formalmente como sujeto, se suprime *id quo aliquid est quod*. Y entonces ya no hay más sujeto real, ni por consiguiente atributos reales, ni esencia, ni existencia, ni operación; todo desaparece con el *suppositum*.

*Lo que existe*, no es la esencia de Pedro, sino que es *Pedro* mismo, y Pedro como toda creatura no es su existencia, en lo cual se diferencia de Dios. *Solus Deus est suum esse, et esse irreceptum est unicum*, como dice constantemente Santo Tomás.

Pedro *de por sí* es Pedro, de sí *es* una persona (formalmente constituída por la personalidad), pero *no es* de suyo existente, ni su existencia. Pedro es realmente distinto de su naturaleza individualizada, como el todo es distinto de su parte esencial (distinción real inadecuada), y es realmente distinto de su existencia contingente (distinción real adecuada). Pedro *no es* su existencia, sino solamente *tiene* la existencia, y esta diferencia es inconmensurable.

Por esta razón Santo Tomás dice (III, q. 17, a. 2, ad 1um): "Esse *consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est;* personam *autem, seu hypostasim* consequitur, *sicut* habentem esse." *Si igitur esse consequitur personam*, eam non formaliter constituit, *non est ipsa personalitas, sed supponit eam constitutam.*

Santo Tomás dice también (*Quodl.*, II, q. 2, a. 4, ad 2um): *ipsum esse non est de ratione suppositi.*

Dice asimismo (III, q. 17, a. 2, ad 3um): "*In Deo* tres personæ *non habent* nisi unum esse." *Unde etiam in Deo perso-*

*nalitas distinguitur ratione ab* esse *commune tribus personis.*

Más aún, si se niega la distinción real de la persona creada y de su existencia, se compromete por completo la distinción real de la esencia y de la existencia, porque tanto una como otra se prueban con la misma mayor: *id quod* non est *suum esse, ante considerationem mentis seu* realiter distinguitur *ab esse. Atqui persona Petri (formaliter constituta per suam personalitatem), sicut ejus essentia, non est suum esse. Ergo persona Petri, sicut ejus essentia, realiter distinguitur ab esse.* En otros términos, los dos conceptos de persona creada y de existencia son dos conceptos adecuados, distintos e irreductibles a un tercero. Esto equivale a decir: *solus Deus est suum esse,* esto es lo que distingue a Dios de toda creatura.

Esto tendrá para nosotros la más absoluta evidencia cuando veamos por la visión beatífica que sólo Dios es el *ipsum esse subsistens,* y que en cambio ninguna persona creada *es* su existencia, y por lo tanto ninguna está formalmente constituída por su existencia contingente.

Pero en este caso, si la persona, para Santo Tomás, no está formalmente constituída por la existencia, ni por la naturaleza individualizada, que en Cristo existe sin la personalidad humana, ¿qué es lo que la constituye según el Santo Doctor?

Antes que Cayetano responde Santo Tomás *(I Sent.,* dist. 23, q. 1, a. 4, ad 4um): *Nomen personæ imponitur a* forma personalitatis, *quæ dicit* rationen subsistendi *naturæ tali.* Asimismo (I, q. 39, a. 3, ad 4um): *Forma significata* per hoc nomen *persona,* non est esentia vel natura, sed *personalitas.* Dice también acerca del *suppositum* o substancia primera (I, q. 3, a. 5, ad 1um): *Substantia significat essentiam* cui competit sic esse, *id est per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Unde personalitas est, non* id quo *exsistit persona, sed* id quo *competit ei esse in se, est id* ratione cujus *persona* fit immediate *capax existendi per se separatim.* Pues bien, esto es lo que dice Cayetano.

Y la personalidad así concebida es por cierto para Santo Tomás algo real, distinto no sólo de la naturaleza sino también, como hemos visto, de la existencia, porque dice (III, q.

4, a. 2, ad 3[um]): *(In Christo) si natura humana non esset asumpta a divina persona, natura humana* propriam personalitatem haberet...; *persona divina sua unione* impedivit *ne humana natura propriam personalitatem haberet.*

Mas entonces, dirá alguno, habría que admitir que la personalidad es un *modo substancial;* pero Santo Tomás nunca ha hablado del modo substancial el cual sólo más tarde entrará en juego entre los escolásticos.

Santo Tomás ciertamente ha hablado de los modos accidentales como la rapidez del movimiento y los últimos predicamentos; ha hablado además de los modos trascendentales y de los modos especiales del ser; ha escrito *(De veritate,* q. 1, a. 1): *nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scil. per se ens.* Por último, dice a propósito precisamente de la persona *(De pot.,* q. 9, a. 2, ad 6[um]): "persona *continetur* in genere substantiæ, *licet non ut species, sed ut* specialem modum existendi determinans", *scil. personalitas est* id ratione cujus competit *personæ ut sit immediate capax exsistendi in se et separatim.* Esto es precisamente lo que dice Cayetano (1).

Capreolo, si se lee atentamente su texto, nada dice en contrario, sino que hasta lo afirma, pero de una manera menos explícita, cuando escribe: *suppositum* est idem quod *individuum substantiale habens per se esse (in III Sent.,* d. V, q. 3, a. 3, § 2). No dice que la personalidad está formalmente constituída por la existencia, y nosotros admitimos sin dificultad alguna sus enunciados.

La doctrina formulada por Cayetano no sólo es la única conforme con Santo Tomás, sino que también es la única conforme con la noción que la razón natural o sentido común se forma de la persona y de los pronombres personales, *yo, tú, él,* como *sujeto* inteligente y libre. Es preciso que haya algo real que constituya *al sujeto como sujeto* (2).

(1) Así como *personalitas* corresponde a *persona, subsistentia* corresponde a *suppositum* y no a *subsistere.* El nombre abstracto que corresponde al concreto *subsistere* es la *exsistentia substantiæ.* Un error de correlación ha embrollado en este caso toda la cuestión.

(2) El argumento de Cayetano se reduce a esto: *Requiritur aliquid*

Esto es lo que observa Cayetano cuando dice a sus adversarios: vosotros olvidáis la noción común de la persona de la cual habéis partido (*cf. in III*[am], q. 2, a. 2, n. VII): "Si omnes hoc fatemur, *cur, ad* quid rei significatæ *perscrutantes divertimus a communi confessione?*" Sus adversarios se equivocan cuando pasan de la definición nominal a una definición seudofilosófica que no respeta el punto de partida que pretende explicar.

¿Qué se sigue?

1º La negación de esta doctrina equivale a comprometer gravemente, como hemos dicho, la distinción real de esencia y de existencia, fundada en la misma mayor.

2º Equivaldría a suprimir *la verdad de las proposiciones afirmativas referentes a un supuesto real,* como éstas: "Pedro es existente, Pedro es sabio, etc.", porque en estas proposiciones el verbo *es* expresa la *identidad real* del sujeto y del predicado; ahora bien, esta *identidad real* es precisamente la del supuesto o de la persona, a pesar de la distinción real de la esencia y de la existencia, de la substancia y de los accidentes. Para que estas proposiciones sean verdaderas es preciso que haya algo real que constituya formalmente a Pedro *como sujeto,* pero ese algo no es la esencia individualizada que le es atribuída, como parte esencial, ni la existencia que le es atribuída como predicado contingente. Por el mismo motivo esta proposición dicha de Jesús: "este hombre *es* Dios" sólo es verdadera en razón de la identidad de persona no obstante la distinción de las dos naturalezas (*cf.* III, q. 16, a. 1 y 2).

3º Rechazar esta doctrina para decir que la personalidad es la misma existencia equivale a cambiar todo el orden del tratado de la Encarnación de Santo Tomás, porque la cuestión 17, a. 2: *Est unum esse in Christo,* debería ser incorporada a la cuestión 2 en la que se define la unión hipostática *seu*

*reale et positivum quo subjectum existens est id quod est* (contra *Scotum*). *Atqui hoc non potest esse nec natura singularis, quæ se habet ut quo, nec existentia quæ est prædicatum contingens subjecti creati. Ergo requiritur aliquid aliud positivum, scil. personalitas, quæ est ultima dispositio naturæ singularis ad existentiam.*

*de modo unionis quoad ipsam unionem.* Además se enseña comúnmente en este tratado que la persona es el *principium quod* de los actos teándricos, *principium quod* que no puede ser el *esse* común a las tres personas divinas.

ALGUNO OBJETARÁ: *Ex actu et actu non fit unum per se; sed natura individuata et personalitas sunt duo actus, ergo ex eis non fit unum per se.*

RESP.: *Ex actu et actu non fit unum per se, scil.* una natura, *in primo modo dicendi per se,* concedo; *non fit* unum suppositum, per se subsistens, *in tertio modo dicendi per se, nego; ita in Christo est unum suppositum, quamvis sint duæ naturæ.*

INSISTIRÁ ALGUNO: *Sed anima separata est id quod existit, et tamen non est persona.*

RESP.: *Anima separata retinet suam essentiam, suam subsistentiam et suum esse, sic est* id quod est; *sed non retinet nomen personæ, quia non est quid completum, sed pars principalis Petri aut Pauli defuncti.*

La conclusión, a nuestro juicio, es que la personalidad es lo que constituye a la persona como *sujeto* al cual es atribuído la existencia como *predicado contingente;* y por lo tanto la existencia no puede constituir formalmente a este sujeto. Como la esencia de Pedro *no es* su existencia, Pedro mismo, en aquello que lo constituye formalmente, *no es* su existencia.

Lamentamos tener que separarnos respecto a este punto particular del Padre C. Giacon, que ha expresado en la misma obra (pp. 41-50), de una manera con frecuencia penetrante, los grandes méritos de Cayetano y de Silvestre de Ferrara. Reconoce que han interpretado con exactitud las grandes doctrinas metafísicas de la síntesis tomista, que las han defendido notablemente, y que su influencia en favor del mantenimiento y desarrollo del pensamiento de Santo Tomás ha sido considerable. Esto nos hace esperar que un estudio sereno y muy objetivo de lo que nos separa respecto a la personalidad ontológica no será inútil.

## V. ¿POR QUÉ LA GRACIA EFICAZ ES DISTINTA DE LA SUFICIENTE? ¿QUÉ LE AGREGA? ¿CUÁL ES EL FUNDAMENTO SUPREMO DE ESTA DISTINCIÓN?

LLEGAMOS a un punto respecto al cual la síntesis tomista se opone al molinismo. Muchos molinistas, desde el momento en que se tocan las cuestiones de la presciencia, de la predestinación y de la gracia, llaman al tomismo clásico: *bañezianismo,* para seguir llamándose a sí mismos tomistas. Para los teólogos informados, ésta es una chanza, una verdadera comedia. Es importante recordarlo.

Hemos tratado este asunto en un libro anterior, *La prédestination des saints et la grâce* (1936, *cf.* sobre todo pp. 257-264; 341-350; 141-144). Quisiéramos insistir aquí sobre un principio superior admitido por todos los teólogos y en el cual los tomistas ven el fundamento supremo de la distinción de las dos gracias suficiente y eficaz.

### 1. *El problema*

Es cierto, según la Revelación, que muchas gracias actuales concedidas por Dios no producen el efecto (por lo menos todo el efecto) al cual están enderezadas, en tanto que otras lo producen. Las primeras son llamadas *suficientes,* y *puramente suficientes,* dan *el poder* de obrar bien, sin mover eficazmente a la misma acción. El hombre resiste a su atracción. La existencia de las mismas es absolutamente cierta, digan lo que digan los jansenistas: *sin ellas, Dios exigiría lo imposible,* lo cual estaría en oposición con su misericordia y su justicia; además, el pecado sería inevitable sin ellas; desde este momento ya no sería verdaderamente un pecado y por lo tanto no podría ser justamente castigado por Dios. En este sentido decimos que Judas,

antes de pecar, *podía* realmente *hic et nunc* evitar el pecado que ha cometido, de la misma manera el mal ladrón antes de expirar cerca de Nuestro Señor.

Las otras gracias actuales, llamadas *eficaces*, no sólo hacen que *podamos realmente* observar los preceptos, sino también nos *los hacen observar de hecho*, como sucedió en el caso del buen ladrón por contraposición con el otro. La existencia de la gracia actual eficaz es afirmada en numerosos pasajes de la Escritura, por ejemplo (*Ezequiel*, XXXVI, 27): "Yo os daré un nuevo corazón y pondré en medio de vosotros un nuevo espíritu, y quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Y pondré el espíritu mío, *y haré que guardéis mis preceptos y observéis mis leyes.*" En el Salmo CXXXIV, 6, se dice: "*Dios hace todo cuanto quiere*", todo cuanto quiere de una manera no condicional sino absoluta, Dios lo hace, incluso la conversión libre del hombre, como la del rey Asuero, después de la oración de Ester (*Esther*, XIII, 9; XIV, 13): "*Entonces Dios cambió la ira del rey en dulzura*" (*ibíd.*, XV, 1, 1). La infalibilidad y la eficacia del decreto de la voluntad de Dios están fundadas manifiestamente en estos textos sobre su omnipotencia y no en el consentimiento previsto del rey Asuero. También se dice en los Proverbios (XXI, 1): "El corazón del rey está en la mano de Dios, como el agua que se reparte; El lo inclinará hacia cualquier parte que le pluguiere." "Como el barro está en manos del alfarero para hacer y disponer de él, y pende de su arbitrio el emplearlo en lo que quiere, así el hombre está en las manos de su Hacedor" (*item Eccl.*, XXXIII, 13; *item Eccl.*, XXXIII, 24-27). Jesús también dice (*Juan*, X, 27): "Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y *ellas me siguen.* Yo les doy la vida eterna, y no se perderán jamás, y *ninguno las arrebatará de mis manos.*" También (*Juan*, XVII, 12): "He guardado *los que tú me diste, y ninguno de ellos se ha perdido*, sino el hijo de la perdición, cumpliéndose así la Escritura."

San Pablo escribe también a los Filipenses (II, 13): "Dios es el que obra en nosotros por un efecto de su buena voluntad no sólo el querer, sino el ejecutar."

El Segundo Concilio de Orange, contra los semipelagianos,

cita muchos de estos textos escriturísticos y habla de la eficacia de la gracia en estos términos (Denz., 182): *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.* Existe por consiguiente una gracia que da no sólo *el poder real* de obrar bien (que existe en el que peca), sino que también es *effectrix operationis,* si bien no excluye nuestra libre cooperación, antes bien la suscita y nos mueve a ella.

San Agustín explica estos mismos textos escriturísticos y dice: *Cor regis . . . occultissima et efficacissima potestate convertit et transtulit Deus ab indignatione ad lenitatem* (I ad *Bonifatium,* c. XX).

Por eso la gran mayoría de los antiguos teólogos, los agustinianos, los tomistas, los escotistas, han admitido que la gracia llamada eficaz es *eficaz por sí misma,* porque Dios lo quiere, y no porque nosotros queramos que lo sea, con un consentimiento previsto por la presciencia divina. Dios no es tan sólo el *espectador* de lo que distingue al justo del pecador, sino que es *el autor de la salvación.* Estos antiguos teólogos se dividen sin duda alguna pero secundariamente sobre la manera de explicar cómo es eficaz la gracia por sí misma; unos recurren a la moción divina llamada premoción física, otros a la deleitación victoriosa o a una atracción semejante, pero todos admiten que la gracia llamada eficaz es eficaz por sí misma.

En cambio Molina ha sostenido que es eficaz *extrínsecamente* por nuestro consentimiento, el cual ha sido previsto por Dios mediante la ciencia media. Esta ciencia media ha sido rechazada siempre por los tomistas, los cuales le objetan que ella introduce una *pasividad en Dios* respecto a nuestras determinaciones libres (futuribles, luego futuras) y que conduce al determinismo de las circunstancias (por cuanto que Dios, mediante el examen de éstas, preveria infaliblemente lo que el hombre elegiría). Tendríamos así que *el mismo ser* y *la bondad* de la determinación libre y saludable del hombre provendrían de él y no de Dios, por lo menos en el sentido en que Molina ha escrito: Auxilio æquali *fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. Imo* auxilio minori *potest*

*quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat* [1].

Los adversarios del molinismo dicen a este propósito: habría así *un bien*, el de la determinación libre saludable, que no provendría de Dios, fuente de todo bien. ¿Cómo mantener entonces esta frase de Jesús: "Sin Mí nada podéis hacer", en el orden de la salvación? *(Juan*, XV, 5) y ésta de San Pablo: "¿Quién es él que te da la ventaja sobre otros? ¿Qué cosa tienes tú que no la hayas recibido? Y si lo que tienes lo has recibido, ¿de qué te jactas como si no lo hubieses recibido? *(I Cor.*, IV, 7). Sucedería en efecto que de dos pecadores colocados *en las mismas circunstancias* y *ayudados en igual forma* por Dios uno se convertiría y el otro no; el hombre se discerniría a sí mismo y se haría mejor que otro, sin haber sido ayudado más por Dios, *sin haber recibido más*, en oposición con el texto de San Pablo.

Por otra parte los molinistas no dejan de responder: si para obrar bien efectivamente, fuese necesaria, además de la gracia suficiente, la gracia de por sí eficaz, ¿da la primera verdaderamente *el poder real* de obrar?

Lo da, responden los tomistas, si es cierto que la *potencia real de obrar* es distinta de *la acción misma;* si es cierto, como decía Aristóteles contra los de Megara *(Met.*, l. IX, c. 3), que el arquitecto que no construye actualmente tiene no obstante el *poder real* de hacerlo, y que el que está sentado *puede* levantarse, sin poder estar sentado y de pie al mismo tiempo; si es cierto que *el hombre que duerme* tiene la potencia real de ver; del hecho de que actualmente no vea, no se sigue que sea *ciego.* Además, si el pecador no resistiese a la gracia suficiente, recibiría la gracia eficaz ofrecida en la precedente, como el fruto en la flor. Si resiste, merece ser privado de esta nueva ayuda.

Se insiste diciendo que el propio Santo Tomás no ha distin-

(1) *Concordia*, ed. París, 1876, pp. 51 y 565, y el *index operis ad verbum: Auxilium.* Lessio agrega: *Non quod is qui acceptat sola libertate sua acceptet, sed quia* ex sola libertate *illud* discrimen oriatur, *ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis (De gratia efficaci*, c. 18, n. 7).

guido explícitamente la gracia de suyo eficaz y la gracia que da solamente el poder de obrar bien.

Es tarea fácil citar muchos textos de Santo Tomás en los cuales hace esta distinción, por ejemplo (*in Epist. ad Ephes.*, c. 3, lect. 2): *Auxilium Dei duplex est:* Facultatem *dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum. Sed* ipsam operationem *confert in quantum in nobis interius operatur movendo et instigando ad bonum . . . , in quantum virtus ejus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* (También I-II, q. 109, a. 1, a. 2, a. 9, a. 10; q. 113, a. 7 y 10 y *alibi.*) *También dice* (*in Epist. ad Tim.*, II, 6): *Christus est propitiatio pro peccatis nostris,* pro aliquibus efficaciter, pro omnibus sufficienter, *quia pretium sanguinis ejus est* sufficiens *ad salutem omnium, sed non habet* efficatiam *nisi in electis, propter impedimentum.* Dios remedia con frecuencia este *impedimentum,* pero no siempre. Ese es el misterio. *Deus nulli subtrahit debitum* (I, q. 23, a. 5, ad 3um); *sufficiens auxilium dat ad non peccandum* (I-II, q. 106, a. 2, ad 2um).

En cuanto a la gracia eficaz, "si es dada a este pecador, es por misericordia; si es negada a este otro, es por justicia" (II-II, q. 2, a. 5, ad 1um).

Los tomistas explican estos textos y dicen: toda gracia actual que es *de por sí eficaz* con relación a un acto saludable imperfecto como la atrición, es *suficiente* con relación a un acto saludable más perfecto como la contrición (2). Este es evidentemente el sentido de la doctrina de Santo Tomás, y según él: si el hombre resiste de hecho a la gracia que le da el poder de obrar bien, merece ser privado de aquella que le haría obrar bien efectivamente (3) (*cf. Tabulam auream:* Satisfactio, n. 36). Pero Santo Tomás no sólo ha distinguido estas dos gracias, sino que ha asignado el fundamento supremo de esta distinción.

(2) *Cf.* Alvarez, *De auxiliis,* l. III, disp. 80. Gonet, *Clypeus thom., De voluntate Dei,* disp. 4, n. 147. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio,* t. III, p. 423.

(3) *Cf.* I-II, q. 79, a. 3: *Deus proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis, in quibus obstaculum invenit.*

### 2. *La voluntad divina antecedente y la voluntad divina consiguiente*

Los tomistas afirman por lo general que la distinción de la gracia eficaz y de la gracia suficiente se funda, según Santo Tomás, en la distinción de la voluntad consiguiente y de la voluntad antecedente, expuesta por él en I, q. 19, a. 6, ad 1um. De la voluntad llamada consiguiente dimana la gracia eficaz y de la voluntad antecedente la gracia suficiente.

En este lugar ha escrito Santo Tomás: Voluntas comparatur ad res, *secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt* in particulari. *Unde* simpliciter volumus aliquid, *secundum quod volumus illud* consideratis omnibus circumstantiis particularibus, *quod est* consequenter velle... *Et sic patet quod* quidquid Deus SIMPLICITER vult, fit. *Ita dicitur in illud Ps.* CXXXIV, 6: Omnia quæcumque voluit Deus, fecit.

El objeto de la voluntad es el bien: pero el bien, a diferencia de la verdad, está formalmente no en el espíritu sino en las cosas, las cuales existen sólo *hic et nunc.* Y por lo tanto queremos *simpliciter*, pura y simplemente, lo que queremos como que se debe realizar *hic et nunc;* esta es la voluntad consiguiente, que en Dios es siempre eficaz, porque todo cuanto Dios quiere (de un modo no condicional), lo realiza.

Por el contrario, si la voluntad se inclina hacia lo que es bueno en sí, con prescindencia de las circunstancias, *non hic et nunc*, es la voluntad antecedente (o condicional), la cual, de por sí y como tal, no es eficaz, puesto que el bien, natural o sobrenatural, fácil o difícil, sólo se realiza *hic et nunc.* Por este motivo dice Santo Tomás en el mismo lugar, unas líneas más arriba: *Aliquid potest esse, in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquod adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet: sicut hominem vivere est bonum ... sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida ..., bonum est eum occidi.*

De la misma manera el comerciante durante la tempestad *querría* (en forma condicional) conservar sus mercaderías,

pero de hecho *quiere* arrojarlas al mar para salvar su vida (I-II, q. 6, a. 6). Así también Dios quiere *antecedentemente* que todos los frutos de la tierra lleguen a la madurez, aunque permite por un bien superior que no todos lleguen a ella. De la misma manera Dios también quiere *antecedentemente* que todos los hombres se salven, aunque permite, con miras a un superior, del cual sólo El es juez, el pecado y la pérdida de muchos.

Por esta razón concluye Santo Tomás (*ibid.*): *Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.*

Sin embargo, no hay que olvidar que *Dios nunca exige lo imposible,* y que por su voluntad y por su amor hace *posible* a todos la observancia de sus mandamientos, en la medida en que son conocidos y pueden serlo. *Sufficiens auxilium dat ad non peccandum* (I-II, q. 106, a. 2 ad 2$^{um}$). Hasta da a cada uno más de lo que exige la estricta justicia (I, q. 21, a. 4). De este modo concilia Santo Tomás la voluntad divina antecedente, de la cual habla San Juan Damasceno, con la omnipotencia que no podría ser olvidada.

### 3. *Los principios supremos en los cuales descansa la distinción de las dos voluntades y de las dos gracias*

¿Pero no existe un principio más elevado y más simple del cual fluya la distinción de las dos voluntades divinas, siempre eficaz la una, y condicional la otra, fuente de la gracia suficiente?

¿No existe un principio universalmente aceptado, del que procedan la noción de voluntad consiguiente y la de voluntad antecedente, que acabamos de recordar, y que las justifique en una luz superior ante el parecer de los que las encontrarían discutibles?

Este principio es precisamente aquel en el que se basa todo el artículo de Santo Tomás que acabamos de citar (I, q. 19, a. 6): Se encuentra enunciado en el Salmo CXXXIV, 6, bajo esta forma: *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit.* "Todo cuanto Dios quiere (pura y simplemente con una voluntad no condicional), lo realiza", ésta es la voluntad llamada consi-

guiente, principio de la gracia de por sí eficaz. Se completa el enunciado de este principio diciendo: *Nihil enim in cœlo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus aut propitius facit, aut fieri juste permittit.* "Nada acontece sin que Dios no lo haya querido, si es un bien, y sin que Dios no lo haya permitido, si es un mal." Este principio así formulado es enseñado universalmente en la Iglesia, y demuestra que hay en Dios una voluntad condicional, llamada antecedente, que se inclina hacia un bien, cuya privación es *permitida* por Dios por un bien superior; así permite Dios que sus preceptos no sean observados en algunos casos, y lo permite por ese bien superior cual es la manifestación de su Misericordia o de su Justicia.

Hay que añadir a este principio este otro también universalmente aceptado, muchos veces recordado por San Agustín ([4]) y citado por el Concilio de Trento (Denz., n. 804), *Deus impossibilia non jubet,* Dios nunca manda algo imposible: el cumplimiento de sus preceptos es *realmente posible,* en la medida en que pueden ser conocidos. Por lo cual puede verse que la voluntad divina antecedente es fuente de una gracia suficiente, que hace *realmente posible* el cumplimiento de los preceptos, sin que los haga cumplir *hic et nunc.*

De estos dos principios revelados fluye, como puede verse, la distinción de las dos voluntades divinas, una siempre eficaz, llamada consiguiente, la otra condicional y fuente de la gracia suficiente.

Este es, pues, el fundamento supremo de la distinción de las dos gracias del cual hablamos.

No hay excepciones posibles en este principio universal: *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit.* "Todo cuanto Dios quiere (pura y simplemente, de un modo no condicional) se cumple", sin que por esto sea violentada nuestra libertad, porque Dios la mueve *fortiter et suaviter, actualizándola* en lugar de destruirla; El quiere eficazmente que nosotros consintamos libremente, y nosotros consentimos libremente; la

([4]) Cf. SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia,* c. 43, n. 50 (P. L., 44, 271): *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et petere quod non possis. Cf. C. Trid.,* sess. VI, c. 11.

soberana eficacia de la causalidad divina se extiende hasta el modo libre de nuestros actos (I, q. 19, a. 8).

El principio supremo que acabamos de invocar es explicado por Santo Tomás de la siguiente manera (q. 19, a. 6): "Como la voluntad divina es la causa universalísima de todas las cosas, es imposible que ella no se cumpla", cuando se trata de una voluntad no condicional. La razón de esto estriba en que ningún agente creado puede obrar sin el concurso de Dios, o desfallecer sin su permiso *(cf. ibíd.)*.

Y por lo tanto este principio equivale a decir lo que es enseñado comúnmente en la Iglesia: *Ningún bien acontece hic et nunc* (en este hombre y no en este otro) *sin que Dios no lo haya querido positiva y eficazmente desde toda la eternidad, y ningún mal, ningún pecado acontece* hic et nunc (en este hombre y no en tal otro) *sin que Dios no lo haya permitido.*

Este principio es enunciado con frecuencia en esta forma más simple: "nada acontece sin que Dios no lo haya querido, si es un bien, o no lo haya permitido, si es un mal". También se encuentra formulado en una forma equivalente en los concilios, por ejemplo en el Concilio de Trento (Denz. 816) (5).

Muchos repiten este principio que es de los más elevados y de todo punto universal, sin comprender cuál es su contenido. Pero como acabamos de ver, contiene precisamente el fundamento de la distinción de las dos gracias de las cuales tratamos, *de la gracia de por sí eficaz,* y de *la gracia llamada puramente suficiente* a la cual resiste el hombre, pero a la cual no resistiría sin permiso divino.

Por eso en el siglo IX, para terminar con las largas discusiones referentes a la opinión de Gotescalc, y para conceder a los obispos agustinianos lo que pedían, manteniendo de paso la voluntad salvífica universal y la responsabilidad del pe-

(5) *Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed* mala *opera ita ut bona* Deum operari, *non* permissive, *solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli, an. sit.*

cador, la carta sinodal aprobada en el Concilio de Thuzey en el año 860 comenzaba en estos términos ([6]):

*In cœlo et in terra omnia quæcumque voluit Deus fecit. Nihil enim in cœlo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri juste permittit.*

Es decir que todo bien, natural o sobrenatural, fácil o difícil, inicial o final, proviene de Dios y que ningún pecado acontece, y en este hombre y no en este otro, sin una permisión divina. Este principio extremadamente general contiene con toda evidencia innumerables consecuencias. Santo Tomás lo considera como el equivalente del principio de predilección, que ha formulado de la siguiente manera (I, q. 20, a. 3): *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* Ninguno sería mejor que otro si no hubiese sido amado y ayudado más por Dios. Es la equivalencia de la frase de San Pablo: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? (I Cor.*, IV, 7).

## 4. *Consecuencias de esta doctrina*

Esta verdad es uno de los fundamentos de la humildad cristiana, que se apoya en el dogma de la creación *ex nihilo* y en el de la necesidad de la gracia para todo acto saludable. Este mismo principio de predilección contiene virtualmente la doctrina de la predestinación gratuita, porque siendo los méritos de los elegidos *el efecto* de su predestinación no puede ser la *causa de ésta; como lo demuestra bien Santo Tomás* (I, q. 23, a. 5).

Esta gran verdad hace que los santos se digan cuando ven a un criminal subir al patíbulo: si este hombre hubiese recibido todas las gracias que yo he recibido, quizás hubiese sido menos infiel que yo; y si Dios hubiese permitido en mi vida todas las culpas que ha permitido en la suya, yo estaría en su lugar y él en el mío.

Esta humildad de los santos es manifiestamente la consecuencia del principio: "Nada acontece sin que Dios no lo haya

([6]) *Cf.* P. L., t. CXXVI, col. 123; DENZINGER, ed. 17, p. 145, n. 320, nota 2.

querido, si es un bien, o sin que no lo haya permitido, si es un mal." *Nihil fit nisi quod Deus ipse aut propitius facit aut fieri juste permittit.*

Hasta todo el *ser* y la *acción* que hay en *el pecado*, aparte del desorden moral que implica, todo esto proviene de Dios, causa primera de todo ser y de toda acción, como lo demuestra bien Santo Tomás (I-II, q. 79, a. 2). La voluntad divina no puede querer, ni directa ni indirectamente, *el desorden* que hay en el pecado (*ibíd.*, a. 1), y la causalidad divina no puede producirlo; este desorden está *fuera de su objeto adecuado*, más todavía de lo que el sonido está fuera del objeto de la vista. Así como no podemos ver el sonido, así también Dios no puede ser causa del desorden que hay en el pecado, sino que es causa del ser y de la acción que hay en él. No hay cosa más precisa y más *precisiva*, si es lícito hablar así, que el objeto formal de una potencia ([7]). Por eso, aunque el bien y la verdad no sean realmente distintos en una realidad, la inteligencia solamente capta a ésta como verdadera, y la voluntad la alcanza solamente como bien. Así también, en nuestro organismo, el efecto de la gravedad no podría ser confundido con los de la electricidad o del calor; cada una de estas causas produce en nosotros su efecto propio, pero no el de las demás. Así Dios, en el pecado, es causa del *ser* y de la *acción*, pero no del desorden moral.

Así se verifica también el principio: ninguna realidad acontece que Dios no haya querido, y nada malo que Dios no haya permitido.

Así puede verse que la teología no sólo debe esforzarse en deducir conclusiones nuevas descendiendo de los principios, sino que también debe remontarse hasta los primeros principios de la fe para esclarecer las conclusiones que no parezcan ciertas a los que no ven la trabazón de las mismas con las verdades primeras.

Para volver de nuevo a la distinción de la gracia de por sí eficaz y de la gracia suficiente, es preciso decir según el prin-

([7]) De ahí la expresión teológica: *Causalitas divina requisita ad actum physicum peccati* præscindit omnino a malitia.

cipio comúnmente aceptado que acabamos de recordar: Si de dos pecadores, colocados en las mismas circunstancias, como estuvieron los dos ladrones que murieron al lado de Nuestro Señor, uno se convierte, es porque Dios lo había *querido* eficazmente desde toda la eternidad para salvarlo, y si el otro persevera impenitente, esto no acontece sin que Dios no lo haya *permitido justamente*.

Es evidente que si uno de estos dos pecadores se convierte, esto sucede como consecuencia de una *misericordia especial*, que le hace merecer antes de morir y que luego coronará sus dones recompensándolo. Pero si el justo desde su primera justificación por el bautismo no peca nunca mortalmente, esto es el efecto de una bondad todavía mayor de Dios, que así lo ha *conservado eficazmente* en el bien, siendo que hubiese podido permitir su caída.

Esta simple observación demuestra la gratuidad de la predestinación.

Estos son evidentemente los principios supremos de la distinción de *la gracia de por sí eficaz*, que hace obrar bien, y de *la gracia suficiente*, que da el poder de obrar bien. Si el hombre resiste a ésta, hemos dicho, merece ser privado de la otra, que era ofrecida en la precedente como el fruto en la flor. la resistencia o el pecado cae sobre la gracia suficiente, como el granizo sobre un árbol en flor que prometía abundante fruto. El Señor, en su misericordia, levanta con frecuencia a los pecadores; pero no siempre los levanta; éste es el misterio.

Molina, como rehusa admitir que la gracia llamada eficaz lo es intrínsecamente o por sí misma, ha sostenido que es eficaz tan sólo por nuestro consentimiento previsto desde toda la eternidad mediante la ciencia media. Existe así un bien, el de nuestra determinación libre y saludable, que acontece sin que Dios lo haya querido eficazmente, contra el principio: *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit; nihil fit nisi quod ipse aut propitius facit aut fieri juste permittit*.

Molina sin embargo procura mantener este principio universalmente aceptado, pero llega a conservarlo sólo de un modo

*indirecto y extrínseco,* pues dice: Dios ha visto desde toda la eternidad mediante la ciencia media que si Pedro estuviese colocado en tales circunstancias con tal gracia suficiente, de hecho se convertiría, y luego, como tenía el propósito de salvarlo, ha querido colocarlo en estas circunstancias favorables, y no en otras en las cuales se habría perdido.

De este modo el principio supremo que hemos invocado, así como el de predilección, es tratado como algo relativo, pues ya no es intrínsecamente verdadero por sí mismo, sino solamente *en razón de circunstancias extrínsecas* a la determinación saludable.

Porque Molina sostiene, en oposición al principio de predilección, que entre dos pecadores, *colocados en las mismas circunstancias y ayudados en igual forma* por Dios, uno de ellos a veces se convierte y el otro no. *Auxilio æquali imo minori potest quis adjutus resurgere, quando aliud majori non resurgit, durusque perseverat* (8). Uno de los dos se convierte, *sin haber recibido más,* en oposición, según parece, con la frase de San Pablo: "¿Qué es lo que te distingue? ¿Qué cosa tienes que no la hayas recibido?" *(I Cor.,* IV, 7).

## 5. *La dificultad*

Queda la objeción que se hace el mismo San Pablo *(Rom.,* IX, 19): "Pero tú me dirás: Pues ¿cómo es que Dios se queja? Porque, ¿quién puede resistir a su voluntad?" Conocida es la respuesta del Apóstol: Dios, sin ser injusto, puede preferir al que quiere *(Rom.,* IX, 14-24), y el himno a la divina sabiduría cuyos designios son impenetrables: *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus. Quis consiliarius ejus fuit?* Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei: "¿quién es el que le dió a él primero alguna cosa, para que pretenda ser por ello recompensado?" *(ibid.,* XI, 33-36).

San Agustín da la misma respuesta: *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare* (9).

(8) MOLINA, *Concordia,* ed. París, 1876, pp. 51, 565.
(9) *In Joann.,* trac. 26.

Santo Tomás agrega: la predestinación no puede tener como causa los méritos de los elegidos, puesto que éstos son los efectos de la predestinación, la cual por consiguiente es gratuita o depende del beneplácito divino (I, q. 23, a. 5).

No es raro que algunos quieran responder a la dificultad susodicha con mayor claridad que San Pablo, que San Agustín y que Santo Tomás; pero es dudoso que conserven el sentido del misterio buscando en él una claridad inferior que no implica. Desde este punto de vista, se vuelve de nuevo de grado o por fuerza a la posición de Molina cuando se escribe lo que alguien ha escrito recientemente: "El misterio de la predestinación, helo aquí: Puesto que Dios *sabía* desde toda la eternidad que Judas no aprovecharía las gracias suficientes que quería darle, ¿por qué no ha querido concederle, como lo ha hecho en el caso del buen ladrón, unas gracias a las cuales *sabía* que habría correspondido?"

Por cierto que así hablan los molinistas y esto supone, quiérase lo o no, la teoría de la ciencia media, que introduce una *pasividad* en la presciencia respecto a la determinación libre que *asumiría* el hombre, si estuviese colocado en determinadas circunstancias, y que *asumirá*, si es colocado de hecho en ellas. Este es el dilema: Dios determinante o determinado, no hay término medio.

Por el contrario si se quiere conservar el principio comúnmente aceptado: "*nada acontece sin que Dios no lo haya* QUERIDO EFICAZMENTE *si es un bien, y sin que lo haya* PERMITIDO *si es un mal*", no es suficiente decir como en la fórmula que acaba de ser citada: "DIOS SABÍA lo que iba a suceder, que el buen ladrón consentiría en la gracia suficiente y que Judas resistiría a ella." Es preciso decir: En un caso, *Dios ha permitido* la impenitencia final de Judas (si no la hubiese permitido, no habría sucedido, y Dios no habría podido preveerla infaliblemente) y no la habría permitido, si hubiese querido eficazmente salvar a Judas. En el otro caso, *Dios ha querido eficazmente* la conversión del buen ladrón, porque quería eficazmente salvarlo (predestinación gratuita a la gloria) ([10]).

([10]) Algunos han objetado recientemente a los tomistas que intro-

Estas son las cosas que fluyen de los principios comúnmente aceptados.

Si un bien, que debería acontecer, no acontece (como la conversión de Judas), se debe concluir que Dios no había querido eficazmente que aconteciese de hecho, aunque haya querido (voluntad antecedente) que *pudiera* acontecer, y que Judas tenga *la potencia real* de convertirse, sin convertirse no obstante de hecho. (Así también el que duerme y de hecho no ve, tiene el poder real de ver.)

Por el contrario si de hecho acontece un bien (como la conversión de Pedro), es menester concluir que Dios desde toda la eternidad había *querido eficazmente* (voluntad consiguiente) que sucediese de hecho, y que sucediese en Pedro y no en Judas ([11]).

ducen una sucesión en Dios, ya que admiten la predestinación *ante prævisa merita*. Es evidente que no admiten ninguna sucesión en Dios, puesto que sólo reconocen en El un solo acto de voluntad, con el cual Dios *quiere eficazmente los méritos* de los elegidos, *para salvarlos*. Como dice Santo Tomás (I, q. 19, a. 5): *Deus non propter hoc vult hoc* (no hay dos actos), *sed vult hoc esse propter hoc*. Quiere eficazmente los méritos de los elegidos a causa de su salvación eficazmente querida.

El principio de predilección: "Ninguno sería mejor que otro, si no hubiese sido amado más por Dios" prescinde evidentemente de toda sucesión temporal.

([11]) Es evidente que el canon del Concilio de Trento: *liberum arbitrium a Deo motum et excitatum* potest dissentire *si velit* no es una condenación de la doctrina de la *gracia de por sí eficaz;* en la redacción de este canon colaboraron el tomista Domingo Soto y muchos agustinianos que admitían precisamente *la eficacia intrínseca de la gracia:* Esta, lejos de violentar nuestra libertad, *la actualiza,* y deja que subsista *el poder de resistir* pero no la *resistencia actual.* Esto es lo que ha dicho Santo Tomás (por ejemplo, I-II, q. 10, a. 4, ad 3um y en otros muchos lugares). Ninguno puede al mismo tiempo estar sentado y de pie, sino que el que está sentado tiene el poder real de levantarse, y de la misma manera el que elige un determinado bien particular tiene el poder real de rechazarlo libremente. La potencia real es distinta del acto, la potencia de resistir distinta de la resistencia actual.

En su reciente tratado *Anthropologia supernaturalis, de gratia* (Turín, 1943, p. 199), Monseñor P. Parente confunde *el sentido dividido* de los tomistas con el de Calvino. Calvino decía: *bajo* la gracia eficaz no queda *la potencia ad oppositum,* sólo reaparece después. Pero los tomistas no dicen nada semejante. Monseñor Parente propone un sincretismo, posición

De lo cual se sigue que ninguno sería mejor que otro (en igualdad de circunstancias por lo demás), si no hubiese sido eficazmente amado más y ayudado más (voluntad consiguiente) por Dios; aunque el otro (menos amado) haya podido recibir evidentemente y haya recibido con frecuencia en otras circunstancias mayores gracias. Y así Judas recibió la gracia del apostolado que muchos elegidos nunca recibieron.

Y por lo tanto ninguno sería mejor que otro, si no hubiese sido *amado más* por Dios, con voluntad consiguiente; éste es el sentido de la predilección divina que fundamenta la predestinación *(cf.* S. Tomás, I, q. 23, a. 4). En este punto Báñez no dice nada más que lo que dice Santo Tomás, y así puede verse cada vez mejor que la denominación de bañezianismo para designar al tomismo clásico no es más que una broma de mal gusto, como bien lo ha demostrado el P. N. del Prado *(De gratia,* 1907, t. III, pp. 427-467): *Utrum bannezianismus sit vera comœdia a molinistis inventa.* Molina hablaba con más franqueza y reconocía que su doctrina no era la de Santo Tomás *(cf. Concordia,* París, 1876, p. 152).

En cuanto a la reprobación negativa, consiste precisamente según Santo Tomás en la permisión divina de los pecados, que de hecho no serán perdonados y sobre todo del pecado de la impenitencia final ([12]).

No se puede responder a esto, como ha hecho alguien últimamente, que la permisión del pecado es común respecto a los reprobados y a los elegidos; pues es evidente que en este caso se trata de la voluntad de permitir el pecado que no será perdonado ([13]).

intermedia entre el tomismo y el molinismo; pero no hay término medio posible entre estas dos proposiciones contradictorias: Dios conoce los futuribles libres *aut ante aut non ante decretum suum. Dios es determinante o determinado, no hay término medio.*

([12]) I, q. 23, a. 3: *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam* (reprobación negativa) *et inferendi damnationis pœnam pro culpa* (reprobación positiva).

([13]) Tampoco se puede decir: Dios no es causa del pecado, y sin embargo, lo prevé infaliblemente; por lo tanto puede prever infaliblemente el acto saludable, sin ser causa del mismo.

Es evidente que nada positivo puede existir fuera de Dios sin tener

### 6. *Conclusión*

Por lo cual puede comprenderse que el fundamento supremo de la distinción de la gracia de sí eficaz y de la gracia suficiente, así como la de la voluntad divina consiguiente y de la voluntad antecedente, se encuentra en estos dos principios: "Nada acontece que Dios *no lo haya querido eficazmente* si es un bien, que Dios no lo haya *permitido*, si es un mal." "Dios nunca manda algo imposible, sino que hace *realmente posible* el cumplimiento de sus preceptos, cuando obligan y en la medida en que obligan y en que pueden ser conocidos."

Si se examina con atención el verdadero sentido de cada uno de los términos de estos dos principios, y sobre todo la oposición que hay entre *eficazmente querido* y *permitido*, se ve que hay una distinción real entre *la gracia eficaz*, consecuencia de la voluntad intrínsecamente eficaz de Dios, y *la gracia simplemente suficiente*, consecuencia de la voluntad antecedente y acompañada de la permisión divina del pecado. En el primer caso, Dios da el obrar libremente y de un modo saludable. En el segundo caso, da *la potencia real de obrar*, pero no de obrar efectivamente. En la gracia suficiente, nunca se insistirá suficientemente en ello, es ofrecida la gracia eficaz, como el fruto en la flor, como el acto en la potencia, pero si uno resiste a la gracia suficiente merece ser privado de la ayuda eficaz, que habría recibido sin esta resistencia.

Es éste por cierto un misterio muy grande, como dice San Pablo (*Rom.*, IX, 14-24; XI, 33-36). Recuerda que Dios, sin ser injusto, puede preferir al que quiere; nadie le ha dado alguna cosa primero, para que por ello pretenda ser recompensado: O *altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! ... Quis consiliarius ejus fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei?*

Hay una cosa manifiesta en este claro-obscuro, a saber, que

una *relación de causalidad* o *de dependencia* frente a El. Dios por eso es causa de todo el ser y de toda la bondad del acto bueno; también es causa del *ser* del *acto malo*, pero no del desorden de éste. Este desorden tan sólo es permitido, y Dios lo conoce en su *decreto permisivo*.

la cuestión aquí planteada es la de la íntima conciliación en la eminencia de la Deidad de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la suprema libertad. Si la gracia de la perseverancia es concedida a éste, es por infinita misericordia, si no es concedida a éste otro, es por justo castigo de sus culpas. Cada una de estas perfecciones divinas es infinita, y su íntima conciliación en la eminencia de la Deidad o vida íntima de Dios sólo puede ser vista si se contempla inmediatamente la esencia divina.

Los principios que acabamos de enunciar y que se equilibran entre sí nos hacen presentir dónde se encuentra la cumbre hacia la cual convergen, pero esta cumbre está oculta para nosotros. Solamente en el cielo veremos la íntima conciliación de estos dos principios: *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit* (*Ps.* 134, 6). *Deus impossibilia non jubet.* El que recibe de Dios *la potencia real* de observar los preceptos, de hecho no los observa siempre. Si los observa, es en esto *mejor* evidentemente. Esta es una señal de que ha *recibido más.*

Por lo tanto es preciso concluir con Bossuet: "Aprendamos a sujetar a nuestra inteligencia, para *confesar estas dos gracias* (suficiente y eficaz), *una de las cuales deja a la voluntad sin excusa delante de Dios, y la otra no le permite que se glorifique en sí misma* (14)."

La gracia suficiente nos deja sin excusa delante de Dios; ¿por qué? Porque, como hemos visto, en ella nos es ofrecida la gracia eficaz; pero por el hecho de que el hombre resiste a esta prevención divina, merece ser privado de la ayuda eficaz que le era ofrecida virtualmente. *La resistencia* a la gracia es un *mal*, que sólo proviene de nosotros; *la no-resistencia* es un *bien*, que no acontecería *hic et nunc*, si Dios no lo hubiese querido desde toda la eternidad con una voluntad consiguiente o eficaz.

Pero, para entender bien esta doctrina, se deben evitar no pocas confusiones frecuentes entre aquellos que leen la exposición de la misma por primera vez. Sería un error el pen-

(14) Bossuet, *Oeuvres complètes,* París, 1845, t. I, p. 664 (opúsculo), y el índice general de sus obras, en la palabra "grâce". También *La Défense de la Tradition,* l. XI, c. 19-27.

sar que algunos sólo reciben gracias eficaces y otros sólo gracias suficientes. Todos nosotros recibimos estas dos clases de ayuda. Aun aquellos que están en estado de pecado mortal reciben de cuando en cuando una gracia eficaz para hacer un acto de fe, un acto de esperanza; pero muchas veces también resisten a la gracia suficiente, que los mueve a la conversión. Los buenos servidores de Dios, reciben muchas veces gracias suficientes, a las cuales no resisten, y que son seguidas por gracias eficaces.

También es preciso considerar bien *los diversos grados de gracia suficiente*. En primer lugar, la gracia suficiente está lejos de ser siempre *estéril*, o puramente suficiente; es esterilizada por nuestra resistencia; pero, si ésta no se produce, la gracia suficiente, seguida de la ayuda eficaz, fructifica, como la flor, que bajo la influencia del sol produce el fruto que debe dar.

Las gracias suficientes son por lo demás muy variadas; están en primer término las gracias externas, como la de la predicación evangélica, la del buen ejemplo, de una buena dirección; está luego la gracia interior habitual o santificante, recibida en el bautismo, que da el poder radical de obrar de un modo meritorio; están las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que son otros tantos principios que dan *el poder próximo* de obrar sobrenaturalmente; están las gracias interiores actuales, gracias de luz que dan un buen pensamiento, gracias de atracción que dan un buen movimiento, el cual inclina hacia el buen consentimiento saludable, sin hacer todavía que lo produzcamos ([15]). Y por eso hemos dicho en páginas anteriores: la gracia que produce *eficazmente* en nosotros la atrición es *suficiente* con relación a la contrición.

La gracia suficiente, que hace *posible* el cumplimiento del

([15]) El Padre Norberto del Prado expone bien estos diversos grados de gracia suficiente en su gran obra *De gratia et libero arbitrio*, Friburgo, 1907, t. II, p. 5 hasta 23. Puede verse por lo que se dice en esas páginas que la gracia que es *de sí eficaz* con relación *al acto imperfecto*, es *suficiente* con relación a *un acto más perfecto* que debe seguir. La ayuda que mueve eficazmente a un *buen pensamiento*, es suficiente para un *buen movimiento* de la voluntad; la que produce en nosotros este buen movimiento es suficiente con relación al *buen consentimiento*.

deber, puede llegar muy lejos en el orden de esta posibilidad real. Pero por más lejos que vaya en este orden del *poder próximo* para producir un determinado acto saludable, por ejemplo la contrición, es siempre distinta de la gracia eficaz, que hará que produzcamos libremente *hic et nunc* este acto de contrición. Este de hecho no se produciría, si no hubiese sido querido eternamente con la voluntad consiguiente de Dios ([16]).

*

Cuando se lee la exposición de esta doctrina, sucede con frecuencia que uno no nota suficientemente hasta dónde llega en nosotros la gracia suficiente. *Algunas veces nos urge instantemente a que no resistamos a una voluntad de Dios*, manifestada en varias oportunidades por un superior o por nuestro director espiritual. Puede suceder que durante un año, dos años o más, todas las circunstancias vienen a confirmar lo que nos es pedido así en nombre de Dios; y sin embargo el alma se deja estar y engañar por su amor propio y por el enemigo del bien; resiste durante meses y meses a la luz, a pesar de todas las oraciones que por ella se hacen, a pesar de todas las misas celebradas a su intención. Estas oraciones y estas misas le alcanzan gracias de luz, que producen en ella buenos pensamientos, y gracias de atracción, que producen buenos movimientos transitorios, pero estas gracias suficientes tropiezan con esa resistencia, que podría llegar hasta el endurecimiento del corazón. Entonces se cumple lo que se dice en el Apocalipsis (III, 19): *Ego quos amo, arguo et castigo. Aemulare ergo, et pœnitentiam age.* Ecce sto ad ostium et pulso: *si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum et cœnabo cum illo et ipse mecum.*

"He aquí que estoy a la puerta y llamo", dice el Señor. El alma con frecuencia resiste; ella lo hace por sí misma,

([16]) Hemos demostrado en otra obra, *La prédestination des saints et la grâce*, pp. 387-389, que los tomistas González, Bancel, Guillermin, que han concedido lo más que pudieron a la gracia suficiente, han mantenido este punto doctrinal, que en el tomismo es esencial: Santo Tomás dice (I, q. 19, a. 4): *Effectus determinati* ab infinita Dei perfectione procedunt *secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* He ahí el decreto divino; esta terminología, como puede verse, es muy anterior a Duns Escoto, digan lo que digan muchos en nuestros días.

y por eso el mal sólo proviene de ella. Cuando deja de resistir, o por lo menos cuando escucha al que llama, ya es El, el Señor, quien le da el escuchar con docilidad; y si deja verdaderamente de resistir, será conducida de gracia en gracia hasta la intimidad divina.

Si deja de resistir, la gracia eficaz le será dada cada vez con mayor suavidad y fuerza; *suaviter et fortiter*, penetrará paulatinamente su voluntad, como el calor bienhechor penetra poco a poco en un cuerpo frío, endurecido por la helada. Entonces el alma verá cada vez mejor que *la resistencia* provenía únicamente de ella y que *la no-resistencia* es ya un bien que proviene del Autor de todo bien, y que es necesario pedírsele con esa oración que dice el sacerdote todos los días en la misa, antes de la comunión, oración con la cual pide la gracia eficaz que mueve al bien: *Domine, fac me tuis semper inhærere mandatis et a te nunquam separari permittas.* "Señor, haz que no sólo pueda observar tus mandamientos, sino que los observe de hecho, y no permitas que me aparte nunca de Ti."

Es indudable que el que observa de hecho los mandamientos es *mejor* que el que no los observa pudiendo realmente observarlos; por eso el que es hecho mejor debe dar gracias por ello a la soberana bondad. La distinción de las dos ayudas, suficiente y eficaz, de las cuales acabamos de hablar, es un fundamento de la acción de gracias que debe perdurar eternamente. Como dice San Agustín en varias ocasiones, en el *De prædestinatione sanctorum*, los elegidos cantarán eternamente la Misericordia de Dios y verán cómo se concilia perfectamente esta infinita Misericordia con la infinita Justicia y la soberana Libertad ([17]).

([17]) ¿Hará muchos descubrimientos en esta cuestión la teología del porvenir? Dudamos mucho de ello, pues este problema ha sido examinado desde hace siglos por los más grandes espíritus. En todo caso, la teología del porvenir deberá tener siempre en cuenta el principio supremo: *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit (Ps.* CXXXIV, *6). Nihil enim in cœlo vel in terra fit, nisi quod ipse Deus propitius facit, aut fieri juste permittit.* La causa primera del mal está por cierto en nosotros; la deficiencia proviene de la defectibilidad; pero ella no se produciría sin la permisión divina del mal, que es permitido por Dios por un bien superior, del cual sólo El es juez. Dios es siempre causa primera y último fin de

La síntesis tomista ha hecho resaltar plenamente estos principios, y por eso conserva el espíritu de *la ciencia teológica*, que *juzga* de todas las cosas, no precisamente con relación al hombre y a su libertad, sino *con relación a Dios, objeto propio de la teología*, a Dios principio y fin de nuestra vida natural y sobrenatural. La verdad sobre Dios es de este modo como el sol que debe esclarecer nuestras inteligencias y nuestras voluntades en su ascensión hacia la vida eterna, hacia la visión inmediata de la esencia divina.

todo bien, sin ninguna excepción. Ninguna cosa positiva y buena puede existir fuera de Dios sin una relación de causalidad o de dependencia respecto a Dios, pues de lo contrario las mismas pruebas de su existencia (fundadas en esta relación de causalidad) corren peligro. Dios es con toda certidumbre, según la razón y según la fe, el autor de todo bien sin ninguna excepción.

# BIBLIOGRAFÍA

Además de las obras ya mencionadas en las diversas secciones de este volumen, se encontrarán indicaciones en las siguientes obras, agrupadas según las divisiones del presente trabajo.

## I. Caracteres generales, método, exposición de la doctrina

No deja de tener su utilidad aun ahora la consulta de los trabajos antiguos:


Juan de Santo Tomás, *Isagoge ad D. Thomæ theologiam* (reeditada recientemente en el tomo I del *Cursus theologiæ*, en vías de publicación, por los benedictinos de Solesmes).

M. de Rubeis (Rossi), *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ, A. Dissertationes criticæ et apologeticæ*, Venecia, 1750 (reeditada en la edición leonina, t. I, pp. LV-CCCXLVI).

K. Werner, *Der h. Thomas von Aquin*, t. III, "Gesch. des Thomismus", Ratisbona, 1859.

— *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 5 vols., Viena, 1881.

J. J. Berthier, *L'étude de la Somme théologique*, Friburgo, Suiza, 1893, (París, 1903).

H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lila, 1907.

M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologica des h. Thomas v. A.*, Friburgo de Brisgovia, 1919. (Trad. franc. por E. Vansteenberghe, París, 1925.)

L. Lavaud, *S. Thomas d'A. "guide des études"*, París, 1925.


Los últimos comentarios literales de la *Suma* son los de R. Billuart (1746-1751); Th. Pègues (Tolosa, 1907-1928); P. Satolli (Roma, 1884-1888, 5 vols.); L. A. Paquet (Quebec, 1893-1903, 6 vols.); A. Lépicier (París, 1902 ss., 11 vols.); Garrigou-Lagrange (París y Turín, 4 vols.).

## II. Filosofía


D. Nys, *Cours de philosophie*, Lovaina, 1894 ss., 7 vols.

A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, 2 vols. París, 1910 (reed., 1939). (Trad. cast. de J. L. de Izquierdo Hernández, Buenos Aires, 1946).
— *Le christianisme et les philosophies*, 1940.
P. GÉNY, *Questions d'enseignement de la philosophie scolastique*, París, 1913.
E. GILSON, *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas*, Estraburgo, 1920; 4ª ed., París, 1942.
G. MATTIUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso approvate dalla S. Congr. degli studi*, Roma, 1917.
E. HUGON, *Les XXIV thèses thomistes*, París, 1922. (Trad. cast., Buenos Aires, 1940.)
R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, París, 1915, 6ª ed., 1936.
— *Le sens commun et la philosophie de l'être*, 1909, 4ª ed., 1936. (Trad. cast. de O. N. Derisi, Buenos Aires, 1944.)
— *Le réalisme du principe de finalité*, París, 1932.
— *Le sens du mystère*, París, 1934. (Traducción castellana, Buenos Aires, 1945.)
N. DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, Friburgo, Suiza, 1911.
J. MARITAIN, *Eléments de philosophie*, 3 vols., París, 1920-1933. (Existe trad. cast. del primer tomo, Buenos Aires, 1944.)
— *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, 1924.
— *De la philosophie chrétienne*, 1931.
— *Les degrés du savoir*, 1932.
— *Le Docteur Angélique*, 1929. (Trad. cast. de M. Guirao y E. Pironio, Buenos Aires, 1942.)
— *Sept leçons sur l'être*, 1932-1933. (Trad. cast. de A. Frossard, Buenos Aires, 1944.)
A. HORVATH, *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'A.*, t. I, Turín, 1932.
G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo, Suiza, 1935.
F. X. MAQUART, *Elementa philosophiæ*, 4 vols., París, 1938.
J. GREDT, O. S. B., *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, 2 vols. 7ª ed., Herder, 1937, y muchos otros manuales de filosofía escolástica.
A. E. TAYLOR, *St. Thomas as a Philosopher. Aquinas sexcentary lectures*, Oxford, 1924.
R. L. PHILIPS, *Modern thomistic philosophy*, 2 vols., Londres, 1934.
J. O. NEILL, *Cosmology*, Londres, 1923.
E. J. SHEEN, *Philosophy of science*, Millwaukee, 1934.
W. R. THOMPSON, *Science and Common Sense*, Londres, 1937.

## III. TEOLOGÍA Y APOLOGÉTICA

C. SCHAEZLER, *Introductio in s. theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomæ A.*, Ratisbona, 1882.

E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An Hand der bisher ungedruckten "Defensa doctrinæ D. Thomæ" des Hervaeus Natalis* (en los *Beiträge* de Bäumker, t. XI, fasc. 3, 4, Munster, 1912).
K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie: G. Hermes-M. J. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problemes der theologischen Erkenntnis*, Ausburgo, 1926.
P. WYSER, *Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Salsburgo, 1938.
A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, París, 1908.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione secundum doctrinam S. Thomæ*, Roma, 1918, 2 vols., 5ª ed., 1945.
J. V. DE GROOT, *Summa apologetica de Ecclesia ad mentem S. Thomæ*, Ratisbona, 1890.
R. SCHULTES, *De Ecclesia catholica*, París, 1926.
— *Introductio ad historiam dogmatum*, 1925.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La grâce de la foi et le miracle*, en "Revue Thomiste", 1918, pp. 193, 213; 289-320.

## IV. DIOS, CREACIÓN, PROVIDENCIA, PREDESTINACIÓN, GRACIA Y LIBRE ALBEDRÍO

A. D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, París, 1906.
F. J. SHEEN, *God and the Intelligence in modern philosophy*, Nueva York, 1925.
E. ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Thomas v. A. und Aristoteles*, 2ª ed., Limburgo, 1927.
J. MAUSBACH, *Dasein un Wesen Gottes*, 2 vols., Munster, 1929-30.
T. ESSER, *Die Lehre des h. Thomas v. A. über die Möghichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Munster, 1895.
A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bie Moses Maimonides, Albertus und Thomas v. A.* (en los *Beiträge*, t. XI, fasc. 5).

Fuera de los grandes comentaristas sobre la I y la I-II, ver D. ALVAREZ, *De auxiliis*, Roma, 1610.
T. LEMOS, *Panoplia gratiæ*, 4 vols. *in-fol.*, Lieja, 1676.
A. MASSOULIÉ, *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata*, 1692.

Entre los modernos:

C. SCHAEZLER, *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des Christlichen Glaubens*, Maguncia, 1867.
M. GLOSSNER, *Die Lehre des h. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade*, Maguncia, 1871.
N. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, 3 vols., Friburgo, Suiza, 1907.

A. M. DUMMERMUTH, *Sanctus Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Lovaina, 1886.

— *Defensio doctrinæ S. Thomæ de præmotione physica, ibíd.*, 1896.

H. GUILLERMIN, *La grâce suffisante*, en "Revue thomiste", 1901-1903, 5 arts.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo uno*, París, 1938. *De Deo trino et creatore*, Turín, 1943. *La prédestination des saints et la grâce*, París, 1935. *Providence et confiance en Dieu*, París, 9ª ed., 1938. (Trad. cast. de J. De Riezu, Buenos Aires, 1943.)

R. MARTIN, *Pour saint Thomas et les thomistes contre le R. P. Stuffler, ibíd.*, 1924, 1925, 1926.

J. H. NICOLAS, *La grâce et le péché, ibíd.*, enero-abril, 1939.

Sobre la diferencia esencial que separa al jansenismo de la doctrina tomista de la predestinación y de la gracia:

G. SELLERI, *Propositiones ... damnatæ in bulla Unigenitus*, 8 vols. *in* 4º, Roma, 1721.

ANNAT, *La conduite de l'Eglise et du roy justifiée dans la condamnation, de l'hérésie des jansénistes, in* 4º, París, 1664, toda la segunda parte: *De la prétendue conformité de la doctrine des jansénistes et de celle des thomistes*, pp. 121-267.

BILLUART, *La vérité et l'équité de la constitution Unigenitus démontrée contre les 101 propositions de Quesnel*, 1737.

## V. TEOLOGÍA MORAL

M. WITTMANN, *Die Ethik des h. Thomas v. A. in ihrem systematischen Aufbau dargestelltt und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht*, Munich, 1933.

K. SCHMID, *Die Menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre des h. Thomas v. A.*, Engelsberg, 1925.

J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas v. A.*, Maguncia, 1871.

F. UTZ, *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam. S. Thomæ*, Vechta, 1936.

L. SIEMER, *Die mystiche Seelenentfaltung unter dem Einfluss der Gaben des Heiligen Geistes, nach der Lehre des h. Thomas dargestellt, ibíd.*, 1927.

A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, París, 1916.

E. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, en la colección *Les moralistes chrétiens*, París, 1925.

O. LOTTIN, *La loi morale naturelle et la loi positive d'après S. Thomas*, Lovaina, 1920.

— *La vertu de religion d'aprè S. Thomas, ibíd.*, 1920.
H. D. Noble, *La conscience morale*, París, 1923.
— *Les passions dans la vie morale*, París, 1931.
— *L'amitié avec Dieu*, 1927. (Trad. cast. de J. M. de la Fuente, Buenos Aires, 1944.)
— *La charité fraternelle d'après S. Thomas*, 1932.

Se encontrará una exposición general de la moral tomista en los manuales de:

A. Tanquerey, D. Prümmer, Lehu, *Philosophia moralis et socialis*, París, 1914.
J. M. Ramírez, o. p., *De Hominis beatitudine*, Salamanca, 1942, primer volumen de un comentario sobre la II Pars de la *Suma* de Santo Tomás. (Recientemente ha aparecido el segundo volumen.)
Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, 3 vols., París, 1932-1933.

Una exposición oratoria, muy completa, en:

M. A. Janvier, *L'exposition de la morale catholique*, París, 1903-1924.

En cuanto a la doctrina social y política:

G. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, 2 vols., París, 1894-1896.
M. B. Schwalm, *Leçons de philosophie sociale*, 2 vols., París, 1911-1912.
S. Deploige, *Le conflit de la morale et la sociologie*, Lovaina, 1911.
V. Cathrein, *Das Jus gentium ... beim h. Thomas v. A.*, Fulda, 1889.
J. Zeiller, *L'idée de l'Etat dans S. Thomas*, París, 1910.
B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de S. Thomas*, París, 1928.

## VI. Espiritualidad

T. de Vallgornera, *Mystica theologia D. Thomæ*, Barcelona, 1665 (ed. T. Berthier, Turín, 2 vols., 1911).
A. Massoulié, *Pratique des vertus de S. Thomas*, Tolosa, 1685.
— *Méditations de S. Thomas sur les trois voies*, Tolosa, 1678 (ed. Laurent, París, 1936).
— *Traité de la véritable oraison d'après les principes de S. Thomas*, ed. J. Rousset, París, 1900.
A. M. Meynard, *Traité de la vie intérieure d'après S. Thomas*, Clermont, 1886 (reed. G. Gerest, París, 1925).
D. Joret, *La contemplation mystique d'après S. Thomas*, Lila, 1923.
R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vols., París, 1923.
— *Traité de théologie ascétique et mystique: les trois âges de la vie intérieure*, 2 vols., París, 1938-1939. (Trad. cast. del P. L. de Sesma, Buenos Aires, 1944.)

## VII. Doctrinas teológicas especiales

1º *Iglesia.*

M. Grabmann, *Die Lehre des h. Thomas von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie,* Ratisbona, 1903.
T. Kaeppeli, *Zur Lehre des h. Thomas vom Corpus Christi mysticum,* Friburgo, Suiza, 1931.
C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche,* Paderborn, 1934.

2º *Virtudes.*

H. Lang, *Die Lehre des h. Thomas v. A. von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens historisch untersucht und systematisch dargestelt,* Ausburgo, 1929.
J. Fehr, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie,* Friburgo, Suiza, 1939.
C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Uebernatur,* Paderborn, 1933.
H. Wilms, *Die Gottesfreundschaft nach dem h. Thomas,* Vechta, 1933.

3º *Cristología.*

C. Schaezler, *Das Dogma von der Menschenwerdung Gottes im Geiste des Thomas v. A.,* Friburgo de Brisgovia, 1870.
P. Rupprecht, *Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris. Eine Opferstudie auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Aeusserungen des h. Thomas v. A.,* Friburgo de Brisgovia, 1934.
E. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den h. Thomas v. A.,* Paderborn, 1934.
R. Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore,* Turín, 1945. *Le Sauveur et son amour pour nous,* París, 1933.

4º *Mariología.*

F. Morgott, *Die Mariologie des h. Thomas v. A.,* Friburgo de Brisgovia, 1878.
C. Feckes, *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft,* Paderborn, 1937.
Merckelbach, o. p., *Mariologia,* París, 1939.
R. Garrigou-Lagrange, *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure,* 1941.

5º *Doctrina sacramental.*

C. Schaezler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato,* Munich, 1860.
F. Morgott, *Der Spender der h. Sacramente nach der Lehre des h. Thomas v. A.,* Friburgo de Brisgovia, 1886.
G. Reinhold, *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eu-*

*charistie beim h. Thomas v. A., mit Berücksichtigung einiger seiner bedeutenderen Commentatorem,* Viena, 1893.

W. Götzmann, *Das eucharistiche Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik,* Friburgo de Brisgovia, 1901.

M. Buchberger, *Die Wirkungen des Busssakramentes nach der Lehre des h. Thomas, mit Rücksitcht auf die Anschauungen der Scholastiker,* Friburgo de Brisgovia, 1901.

R. Schultes, *Reue und Busssakrament. Die Lehre des h. Thomas über des Verhältnis von Reue und Busssakrament,* Paderborn, 1907.

R. Garrigou-Lagrange, *De Eucharistia,* Turín, 1942.

# ÍNDICE

## TERCERA PARTE



## CUARTA PARTE

EL DÍA 31 DE MAYO DE 1947
FESTIVIDAD DE LA SANTÍSIMA VIRGEN MARÍA
MEDIANERA DE TODAS LAS GRACIAS
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
LA SÍNTESIS TOMISTA
PARA LA EDITORIAL
DESCLÉE, DE BROUWER
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS
CALLE LUCA 2237, BUENOS AIRES